DET ISRAELITISKA OFFRETS UPPLÖSNING

AF

HANS SCHOLANDER
FIL. LIC., V. D. M., Klm.

AKADEMISK AFHANDLING,

SOM MED TILLSTÅND AF FILOSOFISKA FAKULTETEN VID UNIVERSITETET I UPSALA FÖR VINNANDE AF FILOSOFISK DOKTORSGRAD KOMMER ATT TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLAS Å LÄROSALEN N:R IV LÖRDAGEN DEN 8 MAJ KL. 10 F. M.

LUND 1909
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F. AFD. 1. Bd 5. Nr 1.

DET ISRAELITISKA OFFRETS UPPLÖSNING

AF

HANS SCHOLANDER

LUND 1909
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

Innehållsförteckning.

		Sid.
Källor och Litteratur		IV
Inledning; uppgiften		1
1.	Det israelitiska offret i förprofetisk tid, dess ursprung och betydelse	3
2.	Radikalt förkastande och reformförsök. Profeterna, Deuteronomium	10
3.	Exilens betydelse. Hesekiel och Deutero-Jesaja; Prästkodex (Exkurs: Helighet och orenhet sidd. 34—37)	32
4.	Det prästerliga systemets sprängning genom den andliga offeruppfattningen. Psalmerna och Vishetsskrifterna	66
5.	Den judiska fromheten och tempeltjänsten	85
6.	De religiösa rörelserna inom judendomen vid tidernas vändpunkt, betraktade särskildt med hänsyn till offret	115
7.	Den år 70 skapade situationen, bedömd af judisk samtid och eftervärld	162
8.	Religionshistoriskt besläktade företeelser. Afslutning	233

Källor och Litteratur.

(Anförda arbeten.)

Abhandlungen, Philos. u. histor., der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften aus dem Jahre 1907. Berlin 1907.

Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse I 3. Berlin 1896.

Achelis, E. Chr., Lehrbuch der prakt. Theologie II, 2. Aufl. Leipzig 1898.

Actes du 8. congrès internat. des orientalistes tenu 1889 à Stockholm et à Christiania. Leiden 1891—92.

L'année sociologique II. Paris 1899.

Apokryphen, Neutestamentliche, herausgg. von E. Hennecke. Tübingen 1904.

Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, herausgg. von E. Kautzsch, I—II. Tübingen 1900 (cit. KAP).

Archiv für Religionswissenschaft VIII. Leipzig 1905.

Aurelius, E., Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden. Upsala 1907.

Bacher, W., Die Agada der babylon. Amoräer. Strassburg 1878 (cit. BABA).

—, Die Agada der palest. Amoräer I—III. Strassburg 1890—1899 (cit. BAPA).

—, Die Agada der Tannaïten I (2. Aufl.), II, Strassburg 1903, 1890 (cit. BAT).

—, Die exegetische Terminologie der jüd. Traditionslitteratur I—II. Leipzig 1905.

Baentsch, B., Altoriental. und israelit. Monotheismus. Tübingen 1906.

Baethgen, F., Beiträge zur semit. Religionsgeschichte. Berlin 1888.

Baldensperger, W., Die messianisch-apokalypt. Hoffnungen des Judentums (= Das Selbstbewusstsein Jesu I, 3. Aufl.). Strassburg 1903.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie III 4 (A. Schlatter: Jochanan B. Zakkai). Gütersloh 1899.

Benzinger, I., Hebräische Archäologie (Grundriss d. Theol. Wissensch. 6). Freiburg 1894.

—, Die Bücher der Könige (Kurzer Handcomm. z. Alten Test. hrsgg. von K. Marti, cit. MKAT, IX). Freiburg 1899.

—, Chronik (MKAT XX). Tübingen 1901.

Berggren, J., Philo Judaeus om Essaeerna . . . samt . . . allegoriska skrifttolkningar . . . flerstädes med Evangelii dogmer och bud jemnförde och sammanställde. Söderköping 1853.
Bertholet, A., Leviticus (MKAT III). Tübingen 1901.
— Hesekiel (MKAT XII). Freiburg i. B. 1897.
Biblia hebraica, ed. Kittel, I—II. Leipzig 1906.
Bibliotheca rabbinica, eine Sammlung alter Midraschim, übersetzt von A. Wünsche, I—VI. Leipzig 1880—85 (cit. WBR).
Bibliotheca sacra. Ohio, U. S. A. 1908.
Bischoff, E., Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch. Leipzig 1907.
Bousset, W., Die Religion des Judentums, 2. Aufl. Berlin 1906.
—, Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum. Berlin 1903.
—, Die Offenbarung Johannis. (Krit.-exeget. Kommentar über das N. T., begr. v. H. A. W. Meyer, XVI, 6. Aufl.). Göttingen 1906.
Bréhier, E., Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908.
Budde, K., Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. Giessen 1900.
—, Die Bücher Samuel (MKAT VIII). Tübingen u. Leipzig 1902.
—, Geschichte der althebr. Litteratur. — Apokryphen u. Pseudepigraphen von A. Bertholet (= Die Litteraturen des Ostens VII 1.). Leipzig 1906.
Buhl, F., Det israelitiske Folks Historie, 2. Opl. Kjøbenhavn 1893.
—, Jesaja, oversat og fortolket. Kjøbenhavn 1894.
—, Psalmerne, oversatte og fortolkede. Kjøbenhavn 1900.
Böklen, E., Jüd.-christl. u. pers. Eschatologie. Göttingen 1902.
Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgeschichte II, 3. Aufl. Tübingen 1905.
Cheyne, T. K., The origin and religious content af the Psalter. London 1891.
—, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, deutsche Uebers. Giessen 1899.
Corpus inscriptionum semiticarum I. Paris 1881.
Couard, L., Die relig. u. sittl. Anschauungen der alttest. Apokryphen u. Pseudepigraphen. Gütersloh 1907.
Curtiss, S. I., Ursemit. Religion im heut. Volksleben des Orients. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1903.
Dalman, G., Die Worte Jesu I. Leipzig 1898.
Decharme, P., La critique des traditions réligieuses chez les Grecs. Paris 1904.
Deissmann, A., Licht vom Osten. Tübingen 1908.
Derenbourg, J., Essai sur l'histoire et sur la géographie de Palestine. Paris 1867.
Deussen, P., Allgem. Geschichte der Philosophie I 2, Die Philosophie der Upanishad's. Leipzig 1899.
Duhm, B., Die Theologie der Propheten. Bonn 1875.

Duhm, B., Jesaia, übers. u. erklärt (Handkomm. z. A. T. hrsgg. von W. Nowack, cit. NKAT, III 1) 2. Aufl. Göttingen 1902.
—, Das Buch Jeremia, erklärt (MKAT XI). Tübingen 1901.
—, Die Psalmen, erklärt (MKAT XV). Freiburg i. B. 1899.
—, Das Buch Hiob, erklärt (MKAT XVI). Freiburg i. B. 1897.
—, Die Gottgeweihten in der alttest. Religion. Tübingen 1905.
Eklund, P., Evangelisk Fadervårsdyrkan. Lund 1904—05.
Encyclopaedia Britannica, 9th edition, XXI, XXIII. Edinburgh.
Encyclopedia, The Jewish, IV, V, VII, IX, X, XII. New York and London 1901 sqq.
Epiphanius, Opera omnia. Dionys. Petavius recensuit I—II. Paris 1622.
Flavius Josephus, Opera, ed. B. Niese, I—VII. Berlin 1885—1895.
—, — ed. S. A. Naber, I—VI. Leipzig 1888—1896.
Frankenberg, W., Die Sprüche, übers. u. erklärt (NKAT III 3). Göttingen 1898.
Frazer, J. G., The golden Bough I—III, 2. ed. London 1900.
—, Adonis, Attis, Osiris, 2. ed. London 1907.
Friedländer, M., Griech. Philosophie im A. T. Berlin 1904.
—, Die relig. Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905.
Fries, S. A., Israels historia. Upsala 1894.
—, Den israelit. kultens centralisation. Upsala 1895.
—, Jesu lif. Stockholm 1902.
—, Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Leipzig 1903.
—, Gamla Testamentets religion, 2. uppl. Stockholm 1908.
Geiger, A., Judendomen och dess historia. Öfvers. Göteborg 1872.
Gfrörer, A., Philo und die alexandrinische Theosophie I—II. Stuttgart 1831.
Gressmann, H., Ueber die in Jesaja 56—66 vorausges. zeitgesch. Verhältnisse. Göttingen 1898.
—, Der Ursprung der israelit.-jüd. Eschatologie (Forschungen zur Rel. u. Litt. des A. u. N. Test:s, hrsgg. von W. Bousset u. H. Gunkel, VI). Göttingen 1905.
Graetz, H., Geschichte der Juden, III (4. Aufl.), IV (2. Aufl.). Leipzig 1888, 1866.
Gunkel, H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen 1895.
Hallgren, F., När instiftades det kristna dopet? (Ur Kristendomen och vår tid). Lund 1908.
Hamburger, J., Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud I (2. Aufl.), II. Strelitz 1884, 1883.
—, — III Supplement 1—6 (Real-Encykl. des Judentums). Neustrelitz 1896—1901.
Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 3. Aufl. Tübingen 1894.
—, Mission und Ausbreitung des Christentums. Leipzig 1902.
Heitmüller, W., Im Namen Jesu (Forschungen II). Göttingen 1903.
—, Taufe und Abendmahl bei Paulus. Göttingen 1903.

HERNER, S., Den mosaiska tiden (I), Undersökning af hvad som är mosaiskt i Dekalogerna och Förbundsboken (Lunds Univ. Årsskrift, Tom XXXV). Lund 1899.
—, Ist der zweite Dekalog älter als das Bundesbuch? Lund 1901.
HERRMANN, J., Die Idee der Sühne im Alten Test. Leipzig 1905.
HILGENFELD, A., Clementinische Recognitionen und Homilien. Jena 1848.
HOLDHEIM, S., Das Ceremonialgesetz im Messiasreich. Schwerin 1845.
HOLTZMANN, H. J., Lehrbuch der neutest. Theologie I—II. Freib. i. B. 1897.
—, Die Apostelgeschichte (Handcomm. z. N. T. I 2), 3. Aufl. Tübingen 1901.
HOLZINGER, H., Einleitung in den Hexateuch. Tübingen 1893.
—, Numeri, erklärt (MKAT IV). Tübingen 1903.
HÖLSCHER, G., Der Sadduzäismus. Leipzig 1906.
—, Kanonisch und Apokryph. Leipzig 1906.
Jahrbücher, Theol., hrsgg. von Baur u. Zeller, VII. Tübingen 1848.
JOEL, M., Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrh. I—II. Breslau 1880—83.
JOST, J. M., Geschichte des Judentums und seiner Secten I—III. Leipzig 1857—59.
Kabbalae denudatae Tomus secundus, id est Liber Sohar restitutus. Frankfurt 1684.
KITTEL, R., Die Bücher der Könige (NKAT I 5). Göttingen 1900.
KLEIN, G., Bidrag till Israels religionshistoria. Stockholm 1898.
—, Schem ha-mephorasch. Stockholm 1902.
—, Den försa kristna katekesen. Stockholm 1908.
KRAETZSCHMAR, R., Die Bundesvorstellung im Alten Test. Marburg 1896.
—, Ezechiel, übers. u. erklärt (NKAT III 3 I). Göttingen 1900.
KUENEN, A., Volksreligion und Weltreligion, Deutsche Ausgabe. Berlin 1883.
KÖBERLE, J., Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München 1905.
LAGRANGE, M. J., Études sur les réligions sémitiques. Paris 1903.
LEHMANN, E., Zarathustra, En bog om persernes gamle tro I—II. København 1899—1902.
LEWY, J., Neuhebr. Wörterbuch I—IV. Leipzig 1876—87.
Litteratur, Jüdische, seit Abschluss des Kanons, hrsgg. von J. Winter und A. Wünsche. Trier 1891—95.
LUCIUS, P. E., Der Essenismus. Strassburg 1881.
LUNDBORG, M., Begreppet Herrens Tjänare hos Andre Esaia. Lund 1901.
Machsor, ed. Heidenheim, IV—V. (Festtägliches Gebetbuch; Gebete für das Neujahrsfest mit deutscher Uebers.). Rödelheim 1870.
Machsor, ed. Letteris (Die sämmtl. Festgebete und gottesdienstl. Dichtungen der Israeliten). II—V. Prag 1847—1848.
MARTI, K., Geschichte der israelit. Religion (4. verb. Aufl. von A. Kaysers Theol. des A. T.). Strassburg 1903.
—, Das Buch Jesaja, erklärt (MKAT X). Tübingen 1900.
—, Das Dodekapropheton, erklärt (MKAT XIII). Tübingen 1904.

Marti, K., Die Religion des Alten Test:s unter den Religionen des vord. Orients. Tübingen 1906.
Mechilta Bo, Pesachtraktaten, övers. av H. Almkvist. Lund 1892.
Mechilta, ein tannait. Midrasch zu Exodus, übers. u. erläutert von J. Winter u. A. Wünsche. Leipzig 1909.
Meinhold, J., Sabbat und Woche im A. T. (Forschungen V). Göttingen 1905.
—, Die Weisheit Israels. Leipzig 1908.
Mendelssohn, M., Jerusalem. Berlin 1783.
Ménégoz, E., La théologie de l'épître aux Hébreux. Paris 1894.
Midrasch Tehillim oder haggad. Erklärung der Psalmen, übersetzt von A. Wünsche, I—II. Trier 1892—93.
Mischna, ed. Surenhusius, I—VI. Amsterdam 1698—1703.
Nowack, W., Die Entstehung der israelit. Religion. Strassburg 1896.
—, Lehrb. d. hebr. Archäologie II, Sacralaltertümer. Tübingen 1894.
—, Die kleinen Propheten (NKAT III 4) 2. Aufl. Göttingen 1902.
Oesterley, W. O. E., and G. H. Box, The Religion and Worship of the Synagogue. London 1907.
Oldenberg, H., Buddha, 4. Aufl. Stuttgart 1902.
—, Die Religion des Veda. Berlin 1904.
Opera omnia S. S. patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi. . . . J. B. Cotelerius eruit . . . Recensuit J. Clericus I—II. Antwerp. 1698.
Orelli, C. von, Die Propheten Jesaja und Jeremia (Kursgef. Kommentar zu den heil. Schriften A. u. N. Test:s, sowie zu den Apokryphen, herausgg. von H. Strack und O. Zöckler, A IV), 2. Aufl. München 1891.
Orient, Der, nebst Litteraturblatt, herausgg. von J. Fürst, X. Jahrg. Leipzig 1849.
Papyri, Aramaic, discovered at Assuan, edited by A. H. Sayce. London 1906.
Perles, F., Bousset's Religion des Judentums, kritisch untersucht. Berlin 1903.
—, Das Gebet im Judentum. Frankfurt a/M 1904.
Pfleiderer, O., Das Christusbild des urchristl. Glaubens in religionsgeschichtl. Beleuchtung. Berlin 1903.
—, Die Entwickelung der protestant. Theologie. Tübingen 1891.
—, Der Paulinismus, 2. Aufl. Leipzig 1890.
—, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, I—II, 2. Aufl. Berlin 1902.
Philo Judaeus, Omnia quae extant opera, partim ab A. Turnebo, partim a D. Hoeschelio ed. Paris 1640.
—, Paralipomena armena, translata per J. B. Aucher. Venedig 1826.
—, Opera, ed. Th. Mangey, I—II. London 1742.
Philologus LIV (NF VIII). Göttingen 1895.
Religionsurkunder, Främmande, utg. af N. Söderblom, I—III. Stockholm 1909.
Rietschel, G., Lehrbuch d. Liturgik I. Berlin 1900.

Robertson-Smith, W., Die Religion der Semiten, deutsch von R. Stübe. Tübingen 1899.
—, The prophets of Israel, new ed. London 1902.
Rosenmann, M., Der Ursprung der Synagoge. Berlin 1907.
Schrader, E., Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. bearb. v. H. Zimmern u. H. Winckler. Berlin 1903.
Schriften, Die, des Neuen Testaments, neu übers. u. erklärt. Hrsgg. von J. Weiss, I—II. Göttingen 1906—07.
Schulchan Aruch, oder die vier jüd. Gezetzbücher, übers. von H. G. F. Löwe sen. Wien 1896.
Schultz, H., Alttestamentl. Theologie, 5. Aufl. Göttingen 1895.
Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I (3. u. 4. Aufl.), II (4. Aufl.), III (3. Aufl.). Leipzig 1901, 1907, 1898.
Segerstedt, T., Till frågan om polyteismens uppkomst. Stockholm 1903.
Siegfried, C., Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Test:s. Jena 1875.
—, Prediger und Hoheslied, übers. u. erklärt (NKAT II 3). Göttingen 1898.
Smend, R., Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte, 2. Aufl. Tübingen 1899.
—, Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebr. u. Deutsch. Berlin 1906.
—, Die Weisheit des Jesus Sirach. Erklärt. Berlin 1906.
Stade, B., Geschichte des Volkes Israel I (2. Aufl.), II. Berlin 1889, 1888.
—, Bibl. Theologie des Alten Test:s I. Tübingen 1905.
Stave, E., Der Einfluss des Parsismus auf das Judentum. Haarlem 1898.
Studien, Greifswalder, Theol. Abhandl. Hermann Cremer dargebracht. Gütersloh 1895 (cit. Festschrift für Cremer).
Studien und Kritiken, Theologische, 1884, 1900, 1905, 1906. Gotha.
Söderblom, N., La vie future d'après le Mazdéisme. Paris 1901.
Talmud, Der babylonische, herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von L. Goldschmidt I—III, VI—VIII [1]). Berlin 1897 ff. (cit. GBT).
—, Der babylonische, in seinen haggadischen Bestandtheilen, überzetzt von A. Wünsche I—II. Leipzig 1886—89 (cit. WBT).
—, Der jerusalemische, in seinen haggadischen Bestandtheilen, übersetzt von A. Wünsche. Zürich 1880 (cit. WJT).
Tephilath Israel, Israelitisk Bønnebog for hele Aaret, overs. af A. Wolff. 2. Udg. Københ. 1858.
Tiele, C. P., Geschichte der Religion im Altertum I, deutsche Ausg. Gotha 1896.
Vitringa, C., De synagoga vetere libri tres. Franecker 1696.
Volz, P., Mose. Tübingen 1907.
—, Israelit.-Jüd. Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen 1903.
Walles, J., Studier öfver den judiska församlingens uppkomst. Upsala 1900.
—, Det israelitiska folkets uppkomst och äldsta historia. Upsala 1904.

[1]) Bd. VIII icke ännu fullbordadt.

Walles, J., Den heliga geografien. Upsala 1908.
Weber, F., Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandten Schriften, hrsgg. von F. Delitzsch u. G. Schnedermann. 2. Aufl. Berlin 1897.
Weiss, J., Die Offenbarung Johannis (Forschungen III). Göttingen 1904.
Weizsäcker, C., Das apostolische Zeitalter. Freiburg i. B. 1886.
Wellhausen, J., Israelitische und Jüdische Geschichte, 5. Aufl. Berlin 1904.
—, Pharisäer und Sadducäer. Greifswald 1874.
—, Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Aufl. Berlin 1905.
Wendland, P., Die Hellenist.-römische Kultur in ihren Bezieh. zu Judent. u. Christent. (Handbuch zum N. T. I 2.) Tübingen 1907.
Wildeboer, G., Jahvedienst und Volksreligion in Israel. Deutsche Ausg. Freiburg i. B. 1899.
Wünsche, A. Die Leiden des Messias. Leipzig 1870.
Zangwill, I., Från Ghetton [Ghetto comedies]. Öfvers. Stockholm 1908.
—, Ghettons drömmare I—II, öfvers. Stockholm 1901—02.
Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft 1897. Giessen.
— für die neutestamentl. Wissenschaft 1906. Giessen.
— für Theologie und Kirche 1892. Tübingen.
Zimmern, H., Beiträge zur Kenntniss der babylon. Religion (Bibliothek für Assyriologie). Leipzig 1896—1900.
Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters. Berlin 1855.
—, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 2. Aufl. Frankfurt a/M 1892.

Inledning; uppgiften.

Då Jerusalem år 70 intogs af Titus, förstördes templet och brännofferaltaret den 9 *Ab*. Redan dessförinnan den 17 *Tammuz* hade det dagliga offret, tamid, måst inställas — för att icke mer frambäras. Därmed torde den judiska offertjänsten för alltid hafva upphört.

Den judiska offertjänsten hade sålunda bragts att upphöra, men den judiska religionen icke blott fortlefde och fortlefver, utan synes t. o. m. icke hafva lidit någon skada. Med kännedom om den betydande plats, som offertjänsten intagit i den israelitiska religionen, kunde man inför dessa sakförhållanden hafva skäl att fråga: hur är detta möjligt? Om förutsättningarne äro riktiga, kan svaret icke blifva mer än ett. Den israelitiska religionens tyngdpunkt har under utvecklingens lopp flyttats. Offertjänsten har förlorat sin centrala ställning och trängts ut mot periferin. Förloppet af denna utveckling vill föreliggande afhandling söka skildra. —

I sin Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3] 286 anm. 2 säger Harnack: »En historia öfver offerväsendet och åsikterna om offret i judafolkets grekisk-romerska tidsålder sakna vi ännu. En sådan är ett trängande behof.» — Mitt arbete är icke medvetet inriktadt på denna uppgift, det åsyftar icke heller att gifva en historik öfver offerväsendet i *yttre* mening. Men det är ju möjligt, att det ändå i någon mån skulle kunna fylla den lucka, hvarom Harnack talar. Jag tänker mig för öfrigt, att en afhandling öfver det af Harnack föreslagna speciella ämnet ovillkorligen måste taga den största hänsyn till den föregående, oerhördt vik-

tiga utvecklingen. Om då denna föregående utveckling behandlas som prolegomena eller — som här — som en del af hufvuduppgiften, är i grunden likgiltigt. För det förra kan tala, att utvecklingen före den grekisk-romerska tiden ligger i ett tämligen klart ljus, tack vare den nyare kritiska bibelforskningen — för det senare, att en målmedveten undersökning af utvecklingen i dess helhet icke bör vara mindre gifvande, utan snarare tvärtom.

1. Det israelitiska offret i förprofetisk tid, dess ursprung och betydelse.

Robertson-Smith börjar sitt arbete om semiternas religion med att uppvisa skillnaden mellan *traditionell* och *positiv* religion. Med positiva religioner menar han sådana, som uppstått på grund af stora religiösa personligheters skapande verksamhet. I bakgrunden af dessa positiva religioner bibehöll sig emellertid, säger han, den gamla religiösa traditionen i sed och tro, hvilken icke grundade sig på personliga meningar, utan, nedärfd från det ena släktet till det andra, betraktades som ovillkorligen förpliktande i det ena eller andra afseendet. De positiva religionerna hafva nu städse haft att räkna med den traditionella religionen som en faktor af den allra största betydenhet. Ty en ny form af tro kan icke vinna någon utbredning, om den icke tager hänsyn till de former, i hvilka den religiösa känslan förkroppsligat sig. Den måste tala ett språk, som kan förstås af den tidens människor (Smith-Stübe Rel. Sem. 1 f.).

I Israels religion intager offret en stor plats, och dock är det icke svårt att se, att det till sitt ursprung är en del af den traditionella religionen. Såsom ett urgammalt religionsbruk har det därefter öfvergått i den af Mose stiftade Jahweh-religionen [1]).

[1]) Jfr Stade Theol. I 37, 46, Marti Gesch.[4] 70 f., Wildeboer Jahvedienst 33, Fries Gamla Testamentets religion 36 ff. Det börjar mer och mer erkännas, att den kritiska bibelforskningens hittills förefintliga undervärdering af Moses personlighet varit oberättigad. Den nyare exegetiska forskningen i Sverige har från början konsekvent fasthållit vid detta, se S. A. Fries Israels historia, S. Herner Den mosaiska tiden, J. Walles Det israelitiska folkets uppkomst och äldsta historia. Nyare tyska arbeten som beteckna en omsvängning: B. Baentsch Altoriental. u. israelit. Monotheismus, P. Volz, Mose.

Det visar sig vid en jämförelse, att det fornisraelitiska offret icke i något afseende skiljer sig från det semitiska offret i allmänhet, särskildt sådant vi känna det från araberna och fenicierna [1]). Det måste dock anmärkas, att de källor, genom hvilka en sådan jämförelse kan komma till stånd, äro af högst olika ålder. Men med kännedom om den konservatism ifråga om religiösa bruk, som gör sig gällande öfverallt i världen och i Orienten i synnerhet, torde en sådan jämförelse kunna betraktas som ganska tillförlitlig.

Som offer kunde tjäna snart sagdt allting, men det viktigaste var *djuroffret*. De två former af djuroffret, som vi påträffa, äro a) *slaktoffer*, hebr. *zebach*, *schelem*, *zebach schelamim*. [2]), b) *brännoffer*, hebr. *'olah*, (*kalil*).

Ritus för den hebreiska *zebach* (urspr. bet. slakt) är identisk med det vanliga arabiska offret [3]), arab. *nusuk* (eg [blod-]utgjutande), och består däri, att sedan halsen på offerdjuret blifvit genomskuren, blodet strykes på den heliga stenen eller altaret eller gjutes i gropen därframför [4]). På denna ritus hafva vi ett typiskt exempel i 1 Sam. 14 32 ff. En annan form af detta offersätt synes hafva varit, att en del af blodet stänktes på altaret, och en del på de offrande, såsom det berättas i Ex. 24 6. Under det att således blodet helt eller delvis öfverlämnades åt guden [5]) förtärdes däremot köttet, efter vederbörlig anrättning, af deltagarna i offret [6]).

I ett afseende synes den hebreiska *zebach* hafva skiljt sig från det arabiska offret. Enligt 1 Sam. 2 13 ff. öfverlämnades

[1]) Jfr WELLHAUSEN Reste² 116 f., SMITH-STÜBE 164 anm., 165, 178 samt 196.

[2]) STADE, Theol. I 162, förklarar skillnaden så, att *schelamim* äro »en högtidligare afart af slaktoffret», likaså BENZINGER Archäol 435. ROB. SMITH framställer förhållandet mellan *zebach* och *schelamim* så, att den senare benämningen kom i bruk, då identiteten mellan slakt och offer upphörde, och *zebach* följaktligen var otillräckligt att uttrycka innebörden i offerhandlingen, a. a. 178.

[3]) WELLHAUSEN Reste² 114, SMITH-STÜBE 262.

[4]) WELLHAUSEN Reste² 116, SMITH-STÜBE 172.

[5]) Om användningen af blodet i primitiv religion, se SMITH-STÜBE 176 o. a. Om blodriter hos de nutida semiterna, se CURTISS 206 ff. WELLHAUSEN Reste² 127, påpekar, att en ännu äldre sed än att öfverlämna blodet åt guden har varit att dricka blodet eller äta köttet i blodet.

[6]) S. ex. Gen. 31 54, jfr SMITH-STÜBE 173, 179.

åt Jahweh äfven fasta delar, nämligen fettet omkring inälfvorna [1]), hvilket förbrändes. Då detta bruk enligt Wellhausen (Reste² 125) icke förekom hos araberna, torde man däri hafva att se en kanaʿanitisk ritus, och detta så mycket mera som *brännoffret*, enligt Wellhausen var okändt i Arabien [2]), men däremot i de nordsemitiska kulterna var det förhärskande [3]). Under det att enligt nyss omnämnda ritus en del af kroppen, nämligen inälfsfettet, öfverlämnades att förtäras af altarlågan, bestod *brännoffret* (heloffret) däri, att hela djuret, efter förutgången slaktning, förbrändes. Det var icke ovanligt, att *zebach* och *ʿolah* förekommo tillsammans; vid större *zebachim* blef gudens andel ett helt djur [4]).

I fråga om materialet till djuroffret framgår af en jämförelse dels med de feniciska offertarifferna [5]) dels med hvad vi känna om bruket hos araberna [6]), att det i hufvudsak var detsamma. Nötkreatur och småboskap voro offerdjur öfverallt. Kameloffret var i Israel förbjudet, i Arabien ansågs det för mindervärdigt, i offertarifferna förekommer det icke. Gaseller och hjortar offrades såsom villebråd icke i Israel, hvarför är ej utredt [7]), i Arabien voro de ej fullgiltiga såsom offerdjur, i offertarifferna förekomma de däremot ofta [8]). I offertarifferna nämnas offer af rena fåglar; därom tiga de äldre källorna i Israel, men i den efterexiliska lagstiftningen — som dock otvifvelaktigt innehåller mycket gamla bruk — nämnas brännoffer af turtur-

[1]) Liksom blodet ett säte för lifvet, se Smith-Stübe 293, 176, 179 anm.

[2]) Wellhausen Reste² 116, se äfven Smith-Stübe 171; jfr dock Lagrange Etudes sur les réligions sémitiques 261 f. samt Wellhausen Reste² 248.

[3]) Smith-Stübe 263.

[4]) Denna del var det som ursprungligen benämndes *ʿolah*, hvars betydelse helt enkelt är: det som stiger upp, näml. på altaret. Benzinger Arch. 435, Nowack Arch. II 215 f.

[5]) *Corpus Inscriptionum Semiticarum* n:o 165 o. 167. Lagrange 395—404 meddelar text, öfvers. o. kommentar t. 165; jfr Smith-Stübe 165 f., 178 anm., Wildeboer Jahvedienst 33 f.

[6]) Wellhausen Reste² 114 ff., Lagrange 253 f.

[7]) Se härtill Wellhausen Reste² 115, Nowack Archäol. II 210, Smith-Stübe 165 f. Benzinger Arch. 453, 451, Lagrange 254, Stade Theol. I 162 samt Fries Gesetzesschrift 21 f.

[8]) De betraktades där nästan som tama, se Lagrange 399.

dufvor och unga dufvor, hvaremot äfven andra rena fåglar kunde användas till vissa reningsriter. Människooffer förekom i Israels religion, möjligtvis först efter invandringen i Kana'an. Det var dock något utomordentligt och bekämpades af Jahweh-religionens främste. Allt dödande af människor har emellertid icke ren offerkaraktär. När det är fråga om *cherem* [1]), blodshämnd och straff träda andra föreställningar i förgrunden. —

De religiösa dokumenten lämna oss ingen upplysning om det israelitiska och öfverhufvudtaget det semitiska offrets *grundbetydelse*. Det fanns hvarken hos Israel eller hos dess grannar någon fastställd, allena riktig teori därom [2]). De tre hufvudsakliga tydningar af offret i äldsta tider, som man i senare tid letat sig till, äro följande: offret är a:) en *kommunion* mellan guden och hans dyrkare, b:) en *gåfva*, en hyllningsskänk, en tribut, c:) ett *bespisande* af gudomen. Mer eller mindre tydliga spår af alla dessa uppfattningar förefinnas i G. T. [3]).

Enligt Robertson-Smiths åsikt, framställd framför allt i hans geniala arbete »*The Religion of the Semites*», är offrets, åtminstone det semitiska offrets, grundbetydelse den, att en kommunion äger rum mellan guden och hans dyrkare, förmedlad genom ett heligt, d. ä. gudomligt, offerdjurs kött och blod, alltså en *sakramental* kommunion [4]). Denna R. S:s åsikt har rönt mycken motsägelse [5]), icke minst för dess förutsättning: »hans aprioristiska totemteori» [6]).

Med förkastande af denna sistnämnda har kommuniontanken upptagits af Lagrange, som i anslutning till Wellhausens ord: »Hvarje inverkan på gudomen är alltid blott en bön», (Reste[2] 126 f,) icke vill neka, att i det semitiska offret kommuniontanken förefinnes; men enligt honom är denna kommunion

---

[1]) Till saken, se Stade Theol. I 155.

[2]) Se Smith-Stübe 307.

[3]) Se Lagrange 244 ff., Smend Rel. gesch.[2] 138 ff., Stade Theol. I 157 f., jfr ock Smith-Stübe 262, 267 m. fl.

[4]) Smith-Stübe 169, 171, 180, 183, 186 f., m. fl.; jfr Marti Gesch[4] 36.

[5]) T. ex. Lagrange 257, 260 f., Stade Theol. I 157 f. I sin motbevisning och kritik af Robertson-Smith synes mig Stade hafva förbigått en punkt i R. S:s system, den nämligen, där denne framhåller, att offret är äldre än begreppet enskild egendom, sid. 297, jfr 302, 304 a. a.

[6]) Smend Rel. gesch.[2] 145 anm. 1, Lagrange, a. a. 246.

icke sakramental, endast »*unilateral*», ett sträfvande å människans sida att komma i gemenskap med gudomen. Det är dock tydligt, att kommunionuppfattningen i den af Lagrange häfdade formen i grunden är identisk med gåfvouppfattningen (a. a.[1] 249 ff.).

Men det finns i offerbruken saker, som svårligen kunna förklaras blott genom uppfattningen af offret som en gåfva eller såsom ett bespisande af gudomen. Det är Robertson-Smiths förtjänst att ha fäst uppmärksamheten på denna punkt. Men den förklaring han själf gifver synes vara förfelad i samma stund, som man nödgas erkänna, att hans uppfattning om offerdjuret såsom *totem*, såsom ett från början heligt och gudomligt djur, icke är hållbar. Ty bortsedt därifrån, att åsikten om offerdjurets ursprungliga helighet svårligen öfverallt kan upprätthållas utan ett våldförande af fakta, har just frågan om *totem* efter Robertson-Smith växlat läge många gånger utan att kunna anses slutgiltigt löst[1]).

En teori, som ger rättvisa å Robertson-Smiths vägran att antaga de båda uppfattningarne om offret såsom gåfva och gudaspis, på samma gång den är fri från den nämnda ensidigheten, är den, som framställts af Hubert och Mauss i L'année sociologique II 29—138. Med exempel från så skilda håll som det hebreiska och det indiska offerritualet, den grekiska mytologien och det romerska mässoffret visas, hur offret afses vara ett *medium* mellan den högre och den lägre världen, mellan det gudomliga och det världsliga lifvet. Offerdjuret (eller det mänskliga offret) *är* icke från början *gudomligt*, men under offrets fortgång *får* det gudomlig, helig karaktär. Denna återverkar på den offrande, hvilken vid offerhandlingens slut icke är densamme som vid dess början. Hvarför det behöfs en förmedling mellan den högre och den lägre världen, och hvarför denna förmedling tar sig uttryck i en handling som offer, är klart för den, som känner den primitiva uppfattningen om den högre världens *farlighet* och ger akt därpå, att offret, som tagits i besittning af de högre krafterna, *förstöres* eller ryckes undan den lägre världen. Jag saknar anledning att här närmare ingå på Hubert-Mauss' åsikt, men torde längre fram få tillfälle att återkomma därtill.

I de äldre gammmaltestamentliga skrifterna, hvilka förutsätta invandringen i Kana'an, är det emellertid uppfattningen af

[1]) Se öfversikten hos Segerstedt Polyteismens uppkomst 18 ff.

offret såsom en gåfva och dess syfte som en moralisk-psykologisk inverkan på Jahweh, som tydligt och bestämdt uttalad träder i i förgrunden. Ett sådant uttryck som חִלָּה אֶת-פְּנֵי יהוה ordagr. göra Jahweh's ansikte mildt, samt ställen sådana som Gen. 8 21 och 1 Sam. 26 19 visa härvid tydligt, att de gamle israeliternas föreställningar om arten af en sådan inverkan icke skilde sig från andra folks [1]).

I det gamla Israel liksom annorstädes var offret icke blott en religiös akt, det var ock en social angelägenhet af allra största betydelse [2]), fast rotad i allmän mellanfolklig sed. Liksom i forntiden religionen öfverhufvudtaget på det mest lefvande sätt hörde samman med det sociala lifvet, ja strängt taget endast var en sida däraf [3]), så var det ock med offret. Om nu offermåltiden åstadkom eller var uttryck för en gemenskap mellan guden och hans dyrkare, så afsåg den därjämte en gemenskap mellan dessa inbördes — allt enligt den urgamla uppfattningen, att de som åto och drucko med hvarandra redan genom denna handling voro förbundna genom ett band af broderskap [4]). Vi höra i de äldre g. t. skrifterna talas om stående släktoffer, om offermåltider i sammanhang med den ena eller andra familjetilldragelsen, politiska händelsen o. s. v. [5]). Den stämning, som i allmänhet rådde vid dessa offermåltider, hade i sig intet, som tydde på något specifikt religiöst enligt nutida mening. Sorg och dysterhet voro främmande. Den känsla af synd och skuld, som i judendomen satte sin stämpel på offren och just därigenom beröfvade dem deras sociala karaktär, hörde icke hemma i det gamla Israel [6]).

Hvad som gäller om offren gäller också om festerna, hvilka intet annat äro än utvidgade, regelbundet återkommande offer. De i J:s och E:s festföreskrifter förekommande festerna äro åkerbruksfester, såsom det höfves ett åkerbrukande folk i Kana'ans land. Tre gånger om året skulle hvarje israelit visa sig för Jahweh, men med tomma händer fick ingen komma, Ex. 23 15. Då bragtes förstlingar af säd och frukt och af boskap. Dessa

[1]) Se Stade Theol. I, 159.
[2]) Jfr Smith-Stübe 196 f., 202 f., Wellhausen Prolegomena[6] 74 ff.
[3]) Jfr Smith-Stübe 15, 19 f., 196 f., 204, Rob.-Smith Prophets 312.
[4]) Smith-Stübe 231 f., 239 f., Wellhausen Reste[2] 128.
[5]) Jfr Wellhausen Prolegomena[6] 75, Benzinger Archäol. 436 f.
[6]) Jfr Wellhausen Geschichte[5] 102 f., Smith-Stübe 198 f.

fester hafva gåfvokarakter [1]). Icke så den egendomliga fest, som väl i JE:s system är förenad med *Massot*-festen, d. v. s. uppslukats af denna. Den beskifning, som P. lämnar på *Pesach* meddelar riter af ålderdomligt ursprung. Om man aflägsnar det mytiska och det som har afseende på det nationellt historiska, såsom senare tillsatser, visar det som återstår, att vi med all sannolikhet ha att göra med en urgammal semitisk fest (med förstlingsoffer?) [2]).

Offret i den israelitiska religionen innehåller icke något, som för densamma vore väsentligt och utmärkande. Om det också där intager en viktig plats, så viktig t. o. m., att i Israel religion utan offer under den äldsta tiden skulle hafva varit fullkomligt otänkbar [3]), så är det dock ingen hörnsten i den nya byggnaden. Grundvalen i denna är fastmera den tanken, att Jahweh är Israels Gud och Israel Jahwehs folk [4]). På den grunden byggande, hafva Jahwehs profeter förkastat offret.

---

[1]) Ren gåfvokarakter hafva ursprungligen icke förstlingar, se Smith-Stübe 76, 181, 188 f., Stade Theol I 158.

[2]) Budde Rel. des V. Isr. 67 f., Curtiss Ursemit. Rel. 259 f., Marti Gesch.[4] 40 f., Nowack Hebr. Arch. II 147, Smith-Stübe 189 f., 266 f., 313 f., 320, Wellhausen Reste[2] 98 f. Däremot Herner Den mosaiska tiden I 62, 69 m. fl.. Ist der zweite Dekalog älter als das Bundesbuch? 9 f.

[3]) Jfr Smend Rel. gesch.[2] 43 anm., se Ex. 10 24 ff.

[4]) Jfr Buhl Hist.[2] 52 ff., Stade Gesch.[2] I 316 ff., Theol. I 31, 47, Wellhausen Gesch.[5] 31, Nowack Entstehung 22. Delvis i opposition häremot nyligen Volz Mose 89 f.

2. Radikalt förkastande och reformförsök. Profeterna, Deuteronomium.

Genom eröfringen af Kanaʿan hade Israel från att vara ett nomadfolk, undangömdt i öknen, blifvit ett *åkerbrukande* folk i ett land, som var en enda stor väg genom två världsriken. Denna förändring i yttre afseende medförde vikliga följder för israeliternas religiösa lif [1]).

I Kanaan förefunno de främmande kulter, baʿals-kulterna. *Baʿalim* voro lokala gudomligheter [2]), växtlighetens och fruktbarhetens gifvare och främjare. Såsom brukare af landets jord kommo israeliterna i ett beroendeförhållande till baʿalim. Dem tillhörde denna jord, dem skyldes solsken och regn, fruktbarhet och torka, de rådde öfver allt som växte och knoppades. För att få välsignelse af sin gärning måste man göra sig dem bevågna, och den enda möjligheten härtill var att ägna dem sin dyrkan enligt landets sed, en dyrkan som stod i den närmaste förbindelse med det vedertagna sättet att arbeta (2 Kon. 17 25 ff).

Mellan Jahweh, den israelitiske folkguden, och baʿalim, de kanaʿanitiska platsgudomligheterna blef det strid. Jahweh segrade, men — victus victori legem dat — Jahweh-religionens renhet blef därigenom grumlad. Baʿalernas funktioner öfvertogos af Jahweh, baʿalerna identifierades med Jahweh, och därmed öfverflyttades den dyrkan, som tillkommit de förre, till den

[1]) Jfr härtill Budde Die Relig. des Volkes Israel 40 ff., Stade Theol. I 49 ff.

[2]) Guden *Baʿal* är en abstraktion, se Smith-Stübe 66 f., Stade Theol. I 52.

senare. Att Jahweh blef landsgud i Kanaʿan, att åkerbruk och växtlighet hänfördes till honom, är resultatet af en utveckling, en utveckling, som icke gått för sig utan strid [1]), men som genom israeliternas sammansmältning med de kanaʿanitiska urinvånarne i hög grad befordrades.

En annan orsak till förändring i religiöst afseende var *konungadömets* införande. Robertson-Smith (Rel. Sem. 42 ff., 266 f.) har sökt visa, huru hos semiterna gudsidén förändrades i och genom de politiska formernas förändring. För stammen, hvars alla medlemmar voro besläktade, var guden sina dyrkares fader, för nationen, bildad genom förbund af flera stammar, blef den gemensamme guden icke längre en enskild stams fader, utan folkets herre och konung. Med den förra uppfattningen hör, menar han, uppfattningen af offret såsom kommunion samman, med den senare gåfvouppfattningen. Men äfven ur rent praktisk synpunkt öfvade konungadömet inflytande därigenom, att vissa kultställen blefvo rikshelgedomar, kungliga helgedomar, där kulten öfvades med kunglig prakt och ståt.

Som viktigast af allt måste kanske dock det förhållandet räknas, att Israel trädde in på den politiska skådebanan. Dess förhållande till *främmande folk*, vare sig det var vänskapligt eller fientligt, medförde direkt eller indirekt inflytelser på dess egen religion. Ett förbund med ett främmande folk var på samma gång ett förbund med detta folks gud. Så skedde det, att Baʿal af Tyrus, Melkart, till och med gjorde Jahweh rangen stridig i Israel. Han öfvervanns emellertid, men åter på bekostnad af Jahweh-religionens renhet. Jahweh fick i folkreligionen drag af Melkart, som en blodtörstig, österländsk despot. Det var vidare så, att i händelse af krigsfara den egne guden ställdes på prof. Jahweh hade visat sig segerrik, han hade utfört Israel ur Egypten, intagit Kanaʿan. Men det nalkades nu norrifrån en farligare fiende än egyptiern och kanaʿaniten: assyriern. Man hörde det knaka i de nordsemitiska staterna, det ena folket föll efter det andra, och snart stod han för Israels dörr. Jahweh måste hjälpa sitt folk. Det enda medlet att uppväcka honom härtill var att öka hans kult, ty kult och hjälp stodo till hvarandra i förhållande af orsak och verkan. Men äfven i ett annat

[1]) Rekabiterna (2 Kon. 10, Jes. 35) äro det mest flagranta exemplet.

syfte stegrades kulten, när hjälpen syntes uteblifva. I offerkultens sociala sida, som genom den kanaʻanitiska kulturens hjälpmedel hade betydligt höjts, ville man söka glömska från bekymmer och döfva sorgen [1]).

De förändringar med afseende å offret, som den allmänna religiösa utvecklingen fört med sig, kunna sammanfattas sålunda:

a) De gamla enkla offerfesterna, som genom ökade anledningar och rikligare tillgångar blifvit talrikare och yppigare, började *urarta:* dryckenskap och helig prostitution hörde till ordningen. 1 Sam. 1 14, Jes. 28 7 f., Hos. 4 11 f., Amos. 2 7 f., 6 5 f., m. fl. I mån som den ena sidan af deras bestämmelse, den sociala, trängde i förgrunden, förlorade den andra, den religiösa, i betydelse.

b) Det religiösa förhållandet uttrycktes gärna på annat sätt; djuroffren icke mindre än de vegetabiliska offren fingo *gåfvokarakter* [2]). Brännoffer, hvilka helt öfverlämnades åt Jahweh, ansågos särskildt verkningsfulla, då det gällde att bibehålla hans gunst och afvärja vreden. Dom. 6 26, 13 16, 1 Sam. 7 9, 1 Kon. 18 34. Jahwehs vrede tänkte man sig dock icke såsom något stadigvarande; den kännetecknade ingalunda det normala förhållandet mellan Jahweh och Israel. De glada offerfesterna hade tvärtom till förutsättning det medvetandet, att man var rättskaffens inför Jahweh, att allt stod väl till mellan Israel och Jahweh.

I denna tidsålder af religiös materialism och nationell indifferentism fördes de mosaiska idéernas talan af Jahwehs profeter. De kanaʻanitiska *nabi*-kongregationerna, samlingspunkter för religiösa exstatiker, voro den naturgrund, från hvilken den religiöst-etiska profetian i Israel utvecklade sig [3]). Brännpunkterna i Jahweh-profeternas förkunnelse utgjordes af intet annat än af grundtankarne i det mosaiska förbundet, den religiösa: Jahweh allena skall dyrkas, men på ett sådant sätt som står tillsammans med hans etiska karakter; den nationella: Israel är Jahwehs folk; det har en uppgift som kan fyllas endast genom en självständig tillvaro. Den fiende, som profeterna hade att

[1]) Se Smith-Stübe 201.
[2]) Se Smith-Stübe 267, Stade Theol. I 157.
[3]) Jfr Duhm Die Gottgeweihten in d. A. T. Rel. 28 f.

bekämpa, var den kanaʻanitiska andan, så mycket farligare, som den trängt djupt in i det israelitiska folkets själ.

Amos' ord (3 2): »Eder af alla jordens släkter har jag känt, därför — vill jag ock hemsöka eder för alla edra missgärningar», betecknar en ny syn på tingen. Att Jahweh var Israels Gud och Israel Jahwehs folk, betydde enligt gängse uppfattning något helt annat, nämligen att Jahweh och Israel voro solidariska, att Israel hade berättigade anspråk på Jahwehs hjälp, anspråk, hvilka Jahweh icke i längden kunde undandraga sig. Enligt Amos är denna uppfattning falsk. Jahweh är icke med Israel såsom det säger (5 14), skall icke ens vara det på »Jahwehs dag», då man väntar, att han på ett utomordentligt sätt skall visa sin makt till Israels förmån (5 18—20). Om Israel vill »lefva», måste det omvända sig och söka Jahweh, men att söka Jahweh är att söka det goda, ty de äro identiska (5 4, 6, 14 f.).

Israel menar sig visserligen söka Jahweh genom sin offertjänst (5 5 f.), och menar sig därmed stärka bandet mellan sig och sin gud, men i sin blindhet ser det icke, att det därigenom kommer allt längre bort från honom. Det rätta namnet på denna offertjänst är — synd, den har intet att göra med Jahwehs vilja (4 4 f.). Det är så långt ifrån, att Israel genom den förvärfvar sig Jahwehs gunst, att han tvärtom, i trots af denna offertjänst, eller som Amos säger, just på grund af densamma förvägrat det sin hjälp (4 6—11). För den populära uppfattningen var offertjänsten det allena saliggörande, för Amos är hufvudsumman af religionen rätt och rättfärdighet. I Amos' idévärld står en oförsonlig strid mellan dessa båda åskådningar. Mellan dem kan icke råda förhållandet både — och, utan antingen — eller. Ty under det att Israel vid glänsande offerfester berusar sig med tanken, att Jahweh är med, att allt är väl, trampar det de mest elementära sedliga fordringar under fötterna och föröfvar skändlighet i religionens namn (2 6 ff., 4 1). Ett sådant folk är invigdt åt undergången, det har kränkt Jahwehs heliga majestät (2 7). Vid den hemsökelse, som står för dörren skola de kultiska institutionerna icke blifva glömda (9 1), de äro härden för det onda (3 14). De höra icke till det väsentliga i Israels religion, i dess ursprungsgestalt hafva de ingen plats (5 25), främmande långods äro de, och ett fördärfligt sådant.

Som exempel på den våldsamma kraft, med hvilken Amos förkastar offerväsendet, må anföras följande ställen:

4 4—6 (Jfr 5 5, Hos. 4 15):

»Gån till Bet-El och synden,
i Gilgal läggen synd till synd,
och fören fram hvar morgon edra slaktoffer
för hvar tredje dag eder tionde,
och antänden det syradt är till lofoffer,
och påbjuden, kungören frivilliga offer!
Ty sådant älsken I ju, I Israels barn, säger Jahweh, Herren.
Därför har jag ock gifvit eder tomma tänder
— — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — —».

5 21—25:

»Jag hatar, jag föraktar edra fester
och hafver intet behag till edra högtider;
Ty om I än offren mig edra brännoffer och edra spisoffer,
så har jag dock ingen lust därtill,
och till tackoffret af edra gödkalfvar vill jag icke se,
Haf bort från mig dina sångers buller
och dina harpors spel vill jag ej höra.
Och domen hvälfve fram såsom ett vatten
och rättvisa såsom en strid flod.
Bragten I mig väl slaktoffer (och spisoffer)
i öknen (under 40 år),
I af Israels hus».

Hosea använder för att teckna förhållandet mellan Jahweh och Israel bilden af ett äktenskap, där makan förlupit sin make. I horeri har Isarel lupit bort från Jahweh (1 2; 2 2, 4; 4 13 f.; m. fl.). Dem har hon ägnat sin dyrkan, dem har hon tackat för landets gåfvor (2 5, 11—13). Denna baʿalsdyrkan har trängt så djupt in, att äfven Jahwehs dyrkan till sin form är bestämd däraf. Hosea liksom Amos anser israeliternas Jahwehdyrkan till sitt väsen vara baʿalskult (2 4 ff.; 9 1, 11 2). På denna deras gudsdyrkan på hvilken de själfva sätta så stort pris, skall Jahweh göra slut (10 8), för honom betyder den intet (2 11, 3 4, 9 4).

»På bergens spetsar offra de, och på höjderna tända de rökverk under terebint och poppel ock ek, när dessas skugga är god. Därför blifva edra döttrar till skökor och edra hustrur bedrifva hor — — — — — — gån icke upp till Gilgal och dragen icke upp till Bet-awen och svärjen icke, så sant Jahweh lefver» 4 13, 15.

»Och brottets offerhöjder där Israel har försyndat sig skola förstöras; törne och tistel skola växa på deras altaren, och de skola säga till bergen: fallen öfver oss, och till högarne skylen oss» 10 8.

Det finnes ingen kunskap om Gud i landet (4 1), prästerna, som skulle väcka och underhålla denna, hafva svikit sin plikt; de vidmakthålla okunnigheten, de lefva af folkets synd — af offertjänsten (4 7 f.). Sannfärdighet och barmhärtighet, dessa den mänskliga sammanlefnadens grundpelare, finnas icke (4 1 f.), men på altaren och offer är ingen brist (8 11, 10 1). Med hänsyn därtill kan Hosea säga:

»Till kärlek har jag (Jahweh) lust,
men icke till offer,
och till Guds kunskap,
men icke till brännoffer.» (66).

Duhm (Theol d. Propheten 132) anser, att Hosea tänker annorlunda än Amos ifråga om offrets värde, i det han visserligen bekämpar israeliternas offer, men aldrig så, att han förkastar offret i och för sig. Som stöd härför åberopar Duhm dels den erkändt oriktiga öfversättningen af 6 6 (»— till Guds kunskap *mer än* till brännoffer») [1]), dels 2 4, i hvilken vers profeten skulle gifva uttryck åt *sin* sorg öfver offrens upphörande genom landsflykten. Jämförd med 3 4, hvars mening är att de institutioner — konung, furste, *offer*, *massebah*, *efod* och *terafim*, — hvilka för israeliterna hafva det största värde, icke hafva den ringaste betydelse för Jahweh, torde dock 9 4 icke gifva stöd för Duhms mening. Duhm anser emellertid, att Hosea på andra ställen försmädar offren, emedan de äro af förvänd art (13 2), eller emedan Jahweh icke har behag i de offrande (8 13) och vill bestraffa dem (5 6).

Marti Dodekaproph., MKAT XX, 104 anser, att Hosea 14, 3 icke härrör från Hosea. I själfva verket hör en spiritualisering af offret till ett senare stadium, se kap. 4.

Öfver Israels kult hafva Amos och Hosea uttalat sin förkastelsedom. Det kunde tänkas, att skärpan i denna hade sin grund i särskilda förhållanden. Man kunde mena, att den kult,

[1]) Se Oettli Der Kultus bei Amos u. Hosea i Festschrift für Cremer, s. 30, Nowack Die Kl. propheten², NKAT III 4, 45 Marti Dodekapropheton MKAT XX, 56.

mot hvilken Amos och Hosea vände sig, vore en illegitim Jahwehkult, en separatkult, som efter rikets delning olagligen upprättats i Nordisrael, då detta rike ej mer kunde begagna sig af helgedomen i Jerusalem. Emellertid förhåller det sig tvärtom så, att de nordisraelitiska helgedomarne i Dan, Beer-Scheba', Gilgal, Bet-el voro af betydligt högre ålder och anseende än den af David upprättade helgedomen i Jerusalem [1]). Att denna sistnämnda sedermera genom Samariens undergång och den deuteronomiska reformen växte i betydelse och fick inflytande utom landets gränser, under det att de förra tynade bort och dogo, berör ju icke denna fråga. Hos Amos och Hosea förekommer icke en skymt af förebråelse för det israeliterna icke offrade i Jerusalem. Det är icke orten för gudstjänsten, mot hvilken de polemisera. Någon absolut centralisation af kulten till Jerusalem känner detta tidehvarf icke till [2]).

Det kunde vidare tänkas, att skärpan i det profetiska omdömet berodde därpå, att Israel såsom gränstrakt vore mera smittadt af kana'anitiska inflytelser. I Juda, kunde man tilläfventyrs vilja säga, borde den rena Jahwehismen hafva bibehållit sig jämförelsevis obesmittad [3]). Det är möjligt, att det till en viss grad har förhållit sig så, men icke desto mindre angriper sydrikets store profet, Jesaja, med ord, icke mindre starka än Amos', judéernas kult:

»Hören Jahwehs ord, I furstar af Sodom!
Gif akt på vår Guds undervisning, Du folk Gomorrha!
Hvad skall jag med edra offers mängd? Säger Jahweh.
Jag är led vid brännoffer af vädurar, Och vid kalfvars fett.
I oxars och bockars blod Har jag intet behag.
När I kommen att skåda mitt ansikte, Hvem har begärt sådant?
Att nedtrampa mina förgårdar Skolen I låta bli.
Att bringa offergåfvor, En styggelse är det mig.
Nymånad och sabbat Kan jag icke lida.
Fasta och högtidsfirande Äro mig förhatliga.
Och om I utsträcken edra händer, Höljer jag för mina ögon.

---

[1]) Se Benzinger Die Bücher der Könige, MKAT IX, 89, Smend Rel. gesch.[2] 57 f., 267.

[2]) Se Wellhausen Prolegomena[6] 19, 23, Robertson-Smith Prophets 113.

[3]) Se Robertson-Smith Prophets 199, 201, Wellhausen Geschichte[5] 126.

Och om I bedjen än så mycket, Hör jag dock icke.
Blod klibbar vid edra händer. Tvån eder för att blifva rena!
Skaffen edra gärningars ondska Bort från mina ögon!
Jagen efter rättvisan, Härsken öfver våldet!
Hjälpen den faderlösa till rätt, Utfören änkans sak!» 1 10—17 [1]).

Det förefaller, som om dessa Jesajas ord icke kunde tolkas på mer än ett sätt, nämligen som ett lika bestämdt förkastande af offertjänsten, som det Amos och Hosea uttala [2]).

Till samma rad af profetiska utsagor ha vi att räkna Mika 6 6—8:

»Hvarmed skall jag träda fram för Jahweh,
buga mig för Gud i höjden?
Skall jag träda fram med brännoffer,
med ettåriga kalfvar?
Skall jag gifva honom min förstfödde till offer för min skuld,
min lifsfrukt till syndoffer för min själ? —
Han har kungjort för dig, människa, hvad godt är.
Och hvad fordrar Jahweh af dig
utom att göra rätt, att älska barmhärtighet
och att vandra ödmjukt inför din Gud.»

---

[1]) Efter Martis öfversättning af emenderad text, Marti Jesaja MKAT X 14 f. Skärpan i Jesajas ord är i den masoretiska texten mildrad genom åtskilliga tillsatser, af hvilka den mest betydande påträffas i v. 13: *min'chat-schaw,* bringen icke fram fåfänglig offergåfva, d. ä. med hyckleri, medan enligt v. 11 den tanken bör komma fram, att alla offergåfvor äro förkastliga, se Marti a. a. 11 f.

[2]) Man har invändt, att Jesaja på flera ställen visar sympati för offertjänsten. Förutsatt, att de ställen man anfört verkligen äro jesajanska, gå de i intet afseende utöfver 1 12, där profeten just med hänsyn till templets helgd fordrar offertjänstens aflysande. Visionen i templet 6 1 ff. skall väl ändå icke bevisa något, 30 29 liksom 2 2 ff. (jfr Mi 4 1 ff.) tala icke om offer. 19 21 vågar t. o. m. von Orelli SZ A4, Jesaia u. Jeremia² 11, 76 icke med visshet tillskrifva Jesaja; Marti Jesaja 158 f., Duhm Jesaja² 116 f., Stade Theol. I 226. Det är mera osökt att sammanställa den ugn och den härd, som Jahweh enligt 31 9 har i Jerusalem, med det i Hinnoms dal uppförda domsbålet 30 33, än med offertjänsten, se Marti a. a. 233. Om Jerusalems nämnande med namnet Ariel (Uriel, Arial?) 29 1 f. har något att skaffa med offertjänsten, bevisar det raka motsatsen till det som åsyftas. Jerusalem såsom Ariel — Guds offerhärd? — är i denna egenskap så långt ifrån dyrbart för Jahweh, att han tvärtom just därför skall förstöra det och göra det till en offerhärd, som dryper af blod och genljuder af dödsskri, Marti a. a. 212, Duhm a. a. 177 f.

Flere forskare hafva hänfört detta ställe till Manasses tid [1]), då just barnoffer synas hafva varit vanliga, och konungen själf lät en af sina söner »gå genom eld», 2 Kon. 21 6. Om det förhåller sig så, ger detta ställe en ypperlig bild af folkets, af kana'anitiska element genomsyrade föreställning om Jahweh och om offren åt honom. Dess Jahweh har samma drag som den feniciske Melek: en österländsk despot, som när det honom lyster, låter sitt folk känna sin vrede. Endast offer kunna bringa hans mulna uppsyn att klarna. Men de vanliga offerprestationerna räcka icke till. Han tillfredsställes icke med mindre än oerhörda kvantiteter, ja, icke ens detta är nog. Offer af den högsta kvalitet måste bringas, offer af ädlare lif än vanligt, människors, furstars förstfödde [2]). Den Jahweh, som profeten känner, är en helt annan, en som handlar med sitt folk efter sedliga normer och som kräfver vida enklare — eller när allt kommer omkring kanske svårare saker.

Därmed hafva vi kommit till slut på de ställen, för hvilka som gemensam öfverskrift kunnat sättas 1 Sam. 15 22:

> »Har då Jahweh samma behag till brännoffer och slaktoffer
> som till lydnad för Jahwehs röst?
> Nej, lydnad är bättre än det bästa offer
> och hörsamhet mer än vädurars fett» [3]).

Då den nyare exegetiska forskningen kom till det resultat, att gången af Israels religiösa utveckling var: icke lag -- profeter, utan profeter — lag, voro ställen sådana som dessa viktiga led i beviskedjan, ty de visade, att profeterna icke kände Prästkodex' offerlagar [4]). Man har, hufvudsakligen för denna frågas skull, velat bestrida, att profeterna förkasta offertjänsten. De hufvudskäl som härför åberopas, äro i korthet följande. Profeterna

---

[1]) Efter H. Ewald: Nowack Die kl. Propheten[2] (NKAT III 4) 233 f., Wellhausen Gesch.[5] 135.

[2]) Se Smith-Stübe 277, 281, 315, Pfleiderer D. Christusbild des urchr. Glaubens 59 f.

[3]) Till öfversättningen se Budde Die Bücher Samuel MKAT VIII 111.

[4]) Se Wellhausen Proleg.[6] 53 ff.

förkasta visserligen de offer som bragtes, emedan de betraktade dem som *opus operatum*, men de angripa icke offer af ett botfärdigt och uppriktigt hjärta eller offer såsom förmedlande förbundsnåden. De profetiska orden kunna icke betyda ett förkastande af offret, enär däraf skulle följa, att Jesaja, då han med likadana ord vänder sig mot judéernas bön, skulle hafva velat afskaffa äfven denna, hvilket vore orimligt. Man har velat reducera profeternas absolut förkastande utsagor till endast relativa genom att föra skilnaden till retorikens konto. Slutligen har man uppkastat den frågan: om profeterna verkligen förkasta offertjänsten, hvilken är då enligt deras uppfattning en sann israelits gudstjänst?

Härtill är att anmärka följande:

1:) Den gängse uppfattningen af offren var på denna tid, såsom ofvan visats, att offer åstadkommo en moralisk-psykologisk inverkan på Jahweh, offret var en skänk, afsedd att därmed vinna förmåner. Denna uppfattning förkastas af profeterna. I deras åskådning lämnas icke rum för en högre, renare uppfattning af offret. Hade så varit förhållandet, skulle de mot den traditionella uppfattningen af detsamma hafva ställt — icke det radikala förnekandet af dess värde, utan den högre, positiva uppfattning däraf, som i sådant fall varit deras egendom. Men nu hafva de gent emot den gängse offeruppfattningen *endast det att säga, att Jahweh aldrig fordrat några offer*, Am 5 25, Jes. 1 12, Mi 6 8, Jer. 7 21. Det Jahweh fordrar är moral — allt annat är värdelöst och fördärfligt.

2:) *Opus operatum* och de rätta offren [1]). Då man på den profetiska förkunnelsen velat anlägga denna närmast från den protestantisk-katolska polemiken hämtade frågeställning, så saknas härför hvarje objektiv grund.

3:) »De rätta offren», de som profeterna icke skola hafva förkastat, skulle vara de, som »förmedla förbundsnåden». Offren i P hafva denna karakter, men sådana offer äro okända för profeterna. Enligt Jesaja 29 13 är hela den israelitiska kulten

---

[1]) Om rätten att använda frågeställningen *opus operatum* eller icke, se polemiken mellan von Dobschütz o. Heitmüller i St.Kr. LXXVIII (1905).

intet annat än: »ett inlärdt människobud», מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה

4:) Bönen och offret äro de två vägar, på hvilka människor sedan urminnes tider sökt träda i förbindelse med gudomen. En tid hafva de följts åt. För de gamle voro bönen och offret olika sidor af samma sak, offret var för dem på visst sätt en materialiserad bön [1]). Israeliternas offer och deras bön uttrycka alldeles detsamma. Båda äro de för dem medel att »göra Jahwehs ansikte mildt», att betvinga hans vilja, så att han villfar deras önskan. Jesaja förklarar, att Jahweh icke vill höra dem. Såsom en etisk personlighet låter Jahweh icke påverka sig af ett omoraliskt folk. Både folket och de medel det använder för att påverka honom — offer och bön — äro förkastliga i hans ögon. För öfrigt är det inte sant, att bönen och offret jämnställas i Jesajas strafftal, bönen uppträder här icke självständigt, utan såsom beledsagande offret. Deras olika plats har t. o. m. gifvit rabbinerna ett stöd för läran, att bönen är större än offret, emedan offret här står i förgrunden såsom det mest förkastliga, se nedan. Under det att offrets utvecklingsmöjlighet är begränsad, under det att det försvinner i de högre religionerna, är bönen alltjämt kungsvägen för lefvande religion. Om Jesaja förkastat offret, måste han också hafva förkastat bönen!? Ja, den bön, som var förenad med offret, men icke den, som var formen för hans umgänge med den Evige, om man kan kalla detta bön.

5:) »Den sämsta af alla gjorda invändningar» kallar Duhm Jèremia, MKAT XI, 81 den, enligt hvilken profeternas polemiska utsagor intet annat äro än en retorisk öfverdrift. Menar man därmed, att profeterna visserligen förklara, att Jahweh aldrig fordrat några offer, att de äro en styggelse för honom, men att de ingalunda mena det så illa, då är det i sanning svårt att förstå, hvarför förkunnelse och öfvertygelse just i detta fall gå i sär. Profeterna vända sig med skarpa ord mot gudstjänsten vid de gamla ansedda, af heliga sägner smyckade Jahweh-platserna [2]). De måste hafva varit medvetna, att deras förkunnelse gick stick i stäf mot den allmänna meningen, att de väckte uppseende och ett uppseende, som icke var dem till fördel. Att

[1]) Se Wellhausen Reste[2] 126 anm., Smith-Stübe 137.

[2]) Se Robertson-Smith Prophets 117, Stade Theol. I 57, 64 f.

förklara det för styggelse och synd, som mängden anser för den högsta fromhet, det har i alla tider inbragt mer törnen än lagrar. En förkunnelse som denna var i sin kärfhet icke ägnad att förskaffa dem mängdens bifallsrop.

En annan synpunkt i fråga om detta retoriska vill Fries (Die Gesetzes-schrift des Königs Josia 23) göra gällande, då han förklarar, att det är något hos hebréerna mycket ofta förekommande, att en befallning eller ett förbud uttryckes i absolut form, »ehuru man till meningen och i praxis måste reducera dem till relativ»; som exempel åberopas just profeternas utsagor om offren, hvilken de »ofta i absolutaste form förkasta». [1]). Om med »man» menas dem, som i något afseende äro mottagande i förhållande till absoluta befallningar eller förbud, så är det en känd sak, att de ofta anse det nödvändigt eller önskvärdt att antaga en inskränkning däri. Menas med »man» åter vederbörande profeter eller laggifvare, så synes mig detta påstående icke vara af den beskaffenhet, att det kan ändra min mening, att profeterna mena hvad de säga, då de förkasta offren.

6:) Hafva då profeterna velat anbefalla en gudstjänst utan offer? — Smend (Relg.[2] 197) anser, att denna fråga icke bör framställas, »enär profeterna förkasta offren hos ett folk, med hvilket Jahweh omedelbart vill afbryta umgänget». Men om Jahweh vill afbryta umgänget med sitt folk på den grund, att det är för djupt fördärfvadt, hvad är det då för mening i, att Jahwehs profeter förkunna hans etiska fordringar? Om undergången är omedelbart förestående och något därefter icke tänkes, då hafva alla positiva och negativa, etiska och kultiska bud ingen som helst betydelse. Men icke desto mindre uttala profeterna energiskt Jahwehs vilja: icke offer, men rättvisa och barmhärtighet!

---

[1]) I föregående arbeten (Kultcentr. 66 ff., 81, Isr. Hist. 122) har Fries bestridt, att profeterna förkastat all offerkult, och förklarar detta vara »en sak, som en sansad forskning mer och mer måste erkänna», KC 81. Nyligen har emellertid en så moderat kritiker som E. König i St.Kr. LXXIX (1906) 327—392 ägnat en ingående granskning åt Jer. 7 21 f. från kulthistorisk synpunkt. Han kommer till det resultat, att Jer. 7 21, som förkastar offret, alldeles icke står isoleradt, utan framstår som »en af spetsarne i en långsträckt bergskedja», a. skr. 361 f.

Oettli framhåller [1]), att det på denna tid icke fanns någon religion utan offer. Vi kunna skärpa hans ord därhän, att en sådan för antik uppfattning var fullkomligt otänkbar. Men från antik synpunkt icke mindre otänkbar var profeternas predikan, att Jahweh ämnade låta det folk, som ifrigt dyrkade honom, gå under, att Jahwehs dag skulle blifva en olycksdag och icke en segerdag. Äfvenså råder det intet tvifvel, att i G. T. de uttryck som ordagrant öfversättas: söka Jahweh(-s ansikte), בִּקֵּשׁ, דָּרַשׁ אֶת-פְּנֵי יהוה ursprungligen — och så för profeternas samtida — haft uteslutande kultisk betydelse. Den tanken, att man icke kunde söka Jahweh på annat sätt än genom kulten, var så självklar, att man icke tänkte sig någon annan möjlighet. Profeterna rifva sönder identiteten, och det otänkbara är, om också icke verklighet, så dock tanke. Amos 5 4—6, 14.

Den frågan, huruvida profeterna tänkt sig en gudstjänst utan offer, och huru en sådan skulle gestaltas, kan emellertid icke besvaras [2]). Af Jesajas tal mot offertjänsten framgår visserligen, att han höll på det jerusalemiska templets helgd (»Att nedtrampa mina förgårdar skolen I låta bli»), men profeterna hafva icke framlagt något positivt program i kultfrågan. Att de icke gjorde det, har sin grund däri, att de minst af allt voro några kyrkopolitici. Ett tydligt vittnesbörd härför är, att hvarje försök saknas, att förklara öfvergången från det empiriska Jahwehfolket till det ideala. Deras utsagor om offren smaka intet af realpolitik, men af den idealism, som icke känner någon kompromiss.

Det kan också göra detsamma, om profeternas tankar icke kunna inordnas i det samtida kyrkliga systemet. Från kvasiapologetikens ståndpunkt har man ängsligt sökt att harmonisera dessa båda, men som det synes mig, utan resultat. »Så måste då profeterna tala osanning, blott för att den senare judendomens lagar, som kristendomen genast befriade sig från, må kunna framstå som gamla och gudomliga». Duhm Jeremia (MKAT XI) 82. Men de, som hafva pietet för religiösa personligheter, uppfatta det som irreligiöst handlingssätt, när man till förmån för system och skolmeningar vill utplåna eller ursäkta deras egenart, det hvarigenom de stodo som kättare och martyrer, det hvarigenom

[1]) Der Kultus bei Amos und Hosea 32, i Festschrift für Cremer.
[2]) Jfr. Robertson-Smith Prophets 141.

de fört mänskligheten uppåt. Profeternas betydelse är den, som tillkommer människor, som äro århundraden före sin tid. Sentima släkten vandra på den väg de brutit, men deras samtida se den icke.

För det stora flertalet var den profetiska åskådningen något obegripligt och därför något oupphinneligt. En religion utan offer var ingen religion, och utan religion kunde man dock icke vara. De som ifrade för en religiös reformation, profeter och profetiskt sinnade präster och lekmän, måste därför afstå från tanken att fullfölja sina företrädares rent negativa program i kultfrågan. Praktiskt lösbar var denna fråga endast i form af en *kompromiss mellan folkreligionen och profeternas åskådning* [1]).

Efter en tid af kamp mellan den profetiska åskådningen och folkreligionen hade ställningen tillspetsats under konungarne Manasse och Josia. Den förre organiserade en kraftig »motreformation» och sökte kväfva de reformatoriska tendenserna i blod. (2 Kon. 21$_{16}$, Jer. 2$_{30}$). Den senare däremot var en afgjord anhängare af det profetiska partiet. I »konung Josias reformation» år 621 syntes detta parti hafva kommit till slutlig seger. I Deuteronomium fick det sin »officiella bekännelseskrift» [2]).

Deuteronomium utgår från profetiska förutsättningar och är genomväfd med profetiska tankar, men folkreligionen var för mäktig, att med ens alldeles flyttas ut ur den religiösa nygestaltning, som Dt. åsyftade och delvis också genomförde. Det Dt. åsyftar: kärlek till Jahweh, som är en och bildlös, kärlek till nästan, nedbrytande af de offerhöjder, *bamot*, där folket dyrkade, efter egen mening Jahweh i hans lokala manifestationer, efter profeternas ba'alim —, förläggandet af offertjänsten till Jerusalem, där den i reningssyfte kunde behörigen öfvervakas [3]); allt detta

---

[1]) Jfr. Wellhausen Proleg^{6} 26, Smend Relg.^{2} 269, Marti Gesch.^{4} 199 f., Holzinger Einleit. in d. Hexateuch 320 ff., Kraetzschmar Bundesvorstellung 146, Stade Theol. I 260.

[2]) Se Marti i ZTK 1892, ss. 29 ff., Fries Kultcentr 73 anm. 1. Om förhållandet mellan reformen, Josias lagbok och Dt. se Stade Theol. I 263 f.

[3]) Fries, särskildt D. Isr. Kultens centralis. 4 f., 9 f., 73 m. fl., Isr. Hist. 111, Ges.-schrift 31 f., m. fl., anser påståendet eller »dogmen» om Jahweh-kultens absoluta centralisation till Jerusalem, såsom fordrad af Dt. för »ett religionsfenomenologiskt monstrum». Mig synes det dock, som om en sådan centralisation — på ordet absolut vill jag ej hålla — a priori

är förvisso i öfverensstämmelse med profeternas ande. Men Dt. har icke lösgjort sig från folkreligionen. Den helighet den kräfver är en kultisk helighet. Därtill kommer ytterligare: genom kon-

---

vore allt annat än orimlig. Det gällde dock en utomordentligt viktig fråga, om Jahweh i verkligheten skulle vara Israels Gud eller icke, och vidare en annan, på det närmaste förbunden med den förra, om Israel såsom nation skulle gå rikare lif till mötes eller död. Sedd i detta ljus, bör en sådan åtgärd som kultcentratisationen få betraktas som en nödvändig, om ock »smärtsam och farlig operation» (Tiele Gesch. d. Relig. im Altert. I 361) — operationer äro ju alltid våldsamma och onaturliga ingrepp, men kunna därför ingalunda kallas orimliga. Fries förklarar KC. 49, IH. 111 not 2, att de *bamot*, som afskaffades, icke hade att göra med Jahweh-kulten — på dem bedrefs endast afgudatjänst, intet annat. Men saken är därmed icke afgjord. Då Fries talar om »den hedniska religionssynkretismen» (KC. 61 f.) förbiser han en sak, att denna synkretism icke minst bestod i en sammanblandning af Jahweh's tjänst och andra gudars tjänst. Af Hosea 2 4 ff., 4 11 ff., 11 2 jämförda med 5 6 f., 9 4 f., och af Amos 4 4 ff., 5 4 ff., 8 14 f., jämförda med 5 14 21 ff., framgår, att den kult, som profeterna från en synpunkt förkasta såsom *baʿals*-kult, af folket och äfven af dem själfva anses gälla Jahweh. Båda dessa åsikter voro riktiga, ty den Jahweh eller de Jahweh'er som folket dyrkade, skiljde sig icke från *baʿalim*, de hade under tidernas lopp identifierats, och hvad var naturligare, då folket för Jahweh-kulten begagnade dels de gamla kanaʿanitiska kultställena, dels baʿalskultens former, se Baethgen Beiträge z. semit. Relg. (I) 213 ff. (De s. k. patriarksagorna äro väl från en synpunkt sedt försök att gifva dessa kanaʿanitiska kultställen en israelitisk härstamning, se Stade Theol. I 57, 64 f., jfr Wellh. Proleg[6] 18. Ett ytterligare bevis för riktigheten af ofvan anförda uppfattning torde hafva bragts genom Curtiss, se Ursemit. Relig. 160, 199, 293. Genom undersökningar på ort och ställe har han konstaterat, att den lokala kulten på höjderna öfvas än i dag af judar, muhammedaner och kristna. För dem finnes in praxi ingen annan gud än lokalguden, nu ett muhammedanskt helgon, men teoretiskt äro de rättrogna, hvar enligt sin religon. Vill man sedan kalla deras kult för afguderi eller för falsk, oriktig dyrkan af Jahweh, Allah, Gud, så är det alldeles likgiltigt, själfva saken förblir i hvarje fall densamma, oberoende af den etikett man behagar påsätta; men om det förhåller sig så, sväfvar en viktig del af Fries' bevisföring fullständigt i luften. Ty det är tydligt, att det som af profeter o. a. betraktades som afguderi, enligt folkets uppfattning icke var det, och vidare att de förra icke voro okunniga om denna uppfattning, såsom de anförda ställena ur Amos och Hosea visa och äfven de af Fries åberopade 2 Krön 33 17, 1 Kon. 3 2 ff., m. fl. »I själfva verket offrade folket på höjderna endast åt Jahweh, sin Gud». 2 Krön. 33 17. I Konunga- och Krönikeböckerna finnes en ofta återkommande fras: »konung N. N. gjorde hvad rätt var i Jahwehs ögon, *dock* blefvo *bamot* icke afskaffade» eller om Salomo: »*dock* offrade han och tände rökverk på höjderna», 1 Kon. 3 3.

serverandet af offertjänsten, som visserligen i hög grad inskränkes och renas från utväxter —, genom upphöjandet af Jerusalems tempel till den enda legitima offerplatsen, genom sin i utförandet — om också icke i principen — statutariska etik, samt slutligen genom sin egen kodifiering och upphöjande till rikslag och officiell bekännelse, erbjöd Dt. fortfarande den möjlighet att förlita sig på yttre auktoriteter och frälsningsmedel, som icke i någon folkreligion torde kunna undvaras.

Den mosaiska religionens palestinisering medförde ingen annan förändring med afseende på offret, än att det i yttre afseende fick större välde, och att i inre afseende en skiftning i betydelse ägde rum. Denna offrets kana'anitiska gestalt var säkerligen mera än den nomadiska ägnad att framkalla opposition från Jahwehs profeter. Profeternas ställning till offret var, som vi sett, rent negativ. I Dt. har offertjänsten fortfarande en plats, men en plats, som är betingad af förhandenvaron af starka profetiska element. För så vidt nu dessa icke gjordes kraftlösa, kunde deras verksamhet, i hvad angår offret, endast vara af upplösande art.

Hur är det enligt Fries' uppfattning möjligt, att två så skriande motsatser: att göra hvad rätt är i Jahwehs ögon, och att tolerera eller öfva afgudakult, kunna hos en och samma person stå oförmedladt invid hvarann? Det finnes endast en förklaring: att *bamot*-kulten i äldre tider allmänt ansågs vara riktig Jahwehkult, 1 Sam. 9 12 f., — »all fornisraelitisk kult är höjdkult», Stade Theol. I 106 — men att den af orsaker och på sätt ofvan angifvits bragts i misskredit och stämplats som afguderi. Den tendentiösa behandlingen af Konunga- och Krönikeböckerna har icke förmått dölja detta sakförhållande. Jfr Kittel Die Bücher der Könige NKAT I 5, 23 ff., m. fl. — Beträffande de af Fries anförda ställena Deut. 1313 ff., 21 1—9, 22 f., så visa de — om de däri omnämnda handlingarne ännu hafva offerkarakter — endast, att i vissa fall, af lätt förklarliga orsaker, den deuteronomiska reformen icke konsekvent genomfördes. De nyfunna papyrustexterna från Assuan och Elefantine (se *Aramaic Papyri discovered at Assuan* ed. by A. H. Sayce, London 1906 och *Drei aram. Papyrusurkunden aus Elephantine* von E. Sachau i Philos. und histor. Abhandl. der kgl. preuss. Akad. d. Wissensch. aus dem J. 1907), som omtala en judisk koloni i Elefantine 5. årh. J. Kr., med tempel och altare åt Jahu, om de i detta afseende bevisa något, bevisa högst detta. Ty som Driver har anmärkt (i en artikel i The Guardian, refererad i *Bibliotheca sacra* 1908 s. 173), vi veta intet om dessa judars ursprung och historia, om de upplefvat deuteronomiska reformen eller icke.

Centralisationen af Jahweh-kulten till Jerusalem betydde ett förstörande af den israelitiska kultens kanaʿanitiska gestalt. I den profetiska monoteismens intresse (Dt 6 4) låg det, att de lokala kulterna försvunno. Den Jahweh, som dyrkades i Bet-el, var icke densamme som dyrkades i Dan, och denne icke densamme som Beer-scheba's, och återigen fanns det för folket ingen åtskilnad mellan en lokal *baʿal* och en lokal Jahweh. Åtskilnaden mellan naturreligion och historiereligion, mellan *baʿal*, fruktbarhetens gifvare, och Jahweh, återlösaren från Egypten, var för dem icke tillstädes. För så vidt de dyrkade Jahweh, dyrkade de honom i gestalt af en kanaʿanitisk *baʿal*. Då Dt. låter de med Kanaʿans land sammanhörande åkerbruksfesterna syfta på uttåget ur Egypten, häfdar den Jahwehismens karakter af historiereligion, på samma gång som den hänför skördens välsignelse icke till *baʿalim*, utan till Jahweh.

Om folket offrade i Jerusalem eller på de lokala *bamot*, och om det firade sina skördefester hemma eller i Jerusalem, kunde för dess del synas likgiltigt, så framt man nämligen icke beaktar en förut vidrörd egendomlighet hos den israelitiska, och öfverhufvudtaget hos den antika religionen.

Det israelitiska offret hade sina rötter i det lefvande lifvet; offret krönte alla betydelsefulla tilldragelser i folkets lif [1]). När nu offren förlades till Jerusalem, betydde detta intet mer och intet mindre, än att religionen och offret löstes från sitt sammanhang med det lefvande lifvet. Förut hade all slakt och allt ätande af kött varit religiösa handlingar, endast tillgängliga för den kultiskt rene. Alla gästabud, släkthögtider, bröllop, skördefester m. m. hade varit offermåltider, firade vid de lokala helgedomarne. Där var man tillsammans i fröjd och gamman icke blott med sina fränder och vänner, utan med sin gud. Men när Jahweh endast mötte i Jerusalem, tog detta ett slut. Slakta kunde man och äta kött efter behag, men att offra gick för sig endast i Jerusalem. Måltider för det ena eller andra ändamålet kunde man få hålla, men religiös vigning fingo de endast, om de höllos i Jerusalem. Dt. låter sig nu angeläget vara, att färgen på dessa till Jerusalem förflyttade offermåltider skall blifva oförändrad, »att äta och dricka och göra sig glade inför Jahweh»,

[1]) Jfr Duhm, Theol. d. Propheten 198 f., Wellhausen Proleg.[6] 74 ff.

är äfven dess lösen. Men glädje och gamman låta icke befalla sig fram, hvar och när som helst. I den gamla omgifningen med dess minnen, dess heliga föremål, ja, med den där boende guden, trifdes man bäst, där fick man råda sig själf, fick offra så, som man var vand till. I Jerusalems tempel, långväga från hemmet, var man öfverlämnad åt de höga prästernas vård, man förlorade sin självbestämningsrätt, prästen allena hade rätt att offra.

Men det gick inte, att så bryta sekelgammal häfd genom ett maktspråk. Om än icke motståndet visade sig så öppet, fanns det där ändå, och det växte sig starkt i medvetandet, att de deuteronomiska männen ville beröfva menige man deras religion. Att den deuteronomiska reformen öfverhufvud kunde genomföras, det hade helt andra orsaker än det profetiska partiets vilja och makt. De profetiska idéernas seger ligger på andra sidan exilen. Den fulla betydelsen af offrets lösgörande från det lefvande lifvet framträder därför först då. Men början var gjord till en uppfattning af offret, som däri såg icke uttryck för mänskliga känslor, utan en plikt att fullgöra på grund af gudomlig befallning. En sak till, som äfven den först längre fram blir märkbar, är den motsättning mellan kultförsamling och heligt folk, som redan i Dt. kan spåras. Denna motsättning betyder intet mindre, än att *offret får en konkurrent i den heliga seden*[1]).

Den deuteronomiska reformen var ett verk af det profetiska partiet, men det fanns en profet, som inte var tillfreds med detta verk, och det var Jeremia.

Jeremias verksamhet inföll såväl före som under och efter den deuteronomiska reformen. Hans namn nämnes icke bland deras, som åvägabragte densamma, och i den skrift, som bär hans namn, finns intet af segerjubel, intet af glädje öfver det resultat som vanns. På samma sätt som sina föregångare uttalar han sig om den sinliga kulten (2 passim, 3 passim), om den sociala orättfärdigheten, och prisar liksom Amos ökenvandringen som den gamla goda tiden (2 2 f.). Men hvad har han att säga om den deuteronomiska reformen?

Af Jer. 11 1—8 synes framgå, att Jeremia varit verksam för densammas genomförande. Men detta ställe står alldeles isoleradt och svär mot den ande, som genomgår andra, otvetydigt

[1]) Deut. 14, 23 9—13, 26 14.

jeremianska ställen. Det låter emellertid tänka sig, att Jeremia, om än icke med någon entusiasm, ansåg sig pliktig att verka för den deuteronomiska reformen, hvars principer han icke kunnat ogilla, men att han sedan vändt sig ifrån, emedan han funnit företaget icke blott förfeladt, utan fördärfligt [1]).

Då Jeremia uppmanar till att bryta ny mark, till att icke så ibland törnen, till att omskära sig för Jahweh och lägga bort hjärtats förhud (4 3 f.) då han talar om dem, som hela hans folks dotters sår på lättfärdigt sätt, sägande: det står väl till, det står väl till, men — det står icke väl till (6 14, 8 11), då han för dem, som mena sig visa, emedan de hafva Jahwehs *torah*, förklarar, att de skriftlärdes lögnaktiga penna har gjort denna *torah* till lögn (8 8 f.), så synas dessa ställen bäst och lättast förstås, om man fattar dem såsom syftande på den deuteronomiska reformen [2]), och då blir det ett dåligt betyg den får.

Ingen kunde högre än Jeremia önska, att den råa, fördärfvande *bamot*-kulten afskaffades; den var roten till allt ondt, den dödade vördnaden för Jahwehs heliga namn, den befäste folket i den vantron, att en ifrig gudsdyrkan var den bästa säkerheten för yttre välgång, för räddning från att krossas under den annalkande världsmakten. Då Hiskia enligt 2 Kon. 18 3 f. hade afskaffat offerhöjderna och assyrierna började belägra Jerusalem, säger det assyriska sändebudet till Hiskia: »om I sägen till mig; vi stödja oss på Jahweh, vår gud, är han icke densamme, hvars offerhöjder och altaren Hiskia har afskaffat?», därst. v. 22. Från den gud, hvars dyrkan man försummade, kunde man enligt antik uppfattning icke vänta någon hjälp. De deuteronomiska männen hade i detta afseende intet ändrat. Jerusalems tempel och en renad offertjänst blefvo numera borgen för nationell självständighet. Så hade det visserligen varit sedan någon tid. Redan efter Sanheribs aftåg under Hiskia hade den tron börjat göra sig gällande, att Jerusalem icke kunde falla. Då Jerusalem genom reformen fick ökad betydelse såsom den enda för Jahweh välbehagliga offerplatsen, är det klart, att den tron ingalunda minskades. Och att den icke frodades allenast bland det meniga folket, visar Jer. 26, enligt hvilket »präster och profeter», d. ä.

[1]) Se Marti, Das erste officielle Bekenntnis i ZTK 1892, ss. 52 ff.

[2]) Se Marti därst., Duhm Jeremia MKAT XI t. de anf. st.; jfr. ock Wellhausen Gesch.[5] 141, Stade Theol I 236.

det deuteronomiska partiet, äro de som vilja döda Jeremia, emedan han förutsäger templets förstöring. Ett stödjande af den tron kunde väl kallas att invagga folket i en falsk säkerhet, att hela dess skada på lättfärdigt sätt, i det man sade: det står väl till, det står väl till, — men det stod icke väl till.

Därtill kom, att den nyvunna, med en Moses' auktoritet utrustade *torahn* gaf näring åt anspråken att nu fullständigt känna Jahwehs vilja. »Visa äro vi, och (Jahwehs) *torah* hafva vi.» — Nej, säger Jeremia, skrifvarmännens lögnaktiga griffel har gjort denna *torah* till lögn. Den var dock, äfven den, en offer-*torah*, men offer äro icke Jahwehs vilja. Den ville åstadkomma en förändring af seder och bruk, medan hjärtanas förändring förbisågs; och så länge den försummades, måste alla yttre reformer, som icke utgingo från ett nytt, ett omskuret hjärta vara ett sående bland törnen.

Vid ett tillfälle uppträdde Jeremia i templet och talade till folket:

»Förliten eder icke på lögnaktigt tal af dem som säga: Här är Jahwehs tempel, här är Jahwehs tempel, här är Jahwehs tempel, utan bättren edra vägar och edra gärningar. — — — — Så säger Jahweh Sebaot, Israels Gud: Läggen edra brännoffer till edra slaktoffer och äten kött! Ty på den dagen, då jag förde edra fäder ut ur Egyptens land sade eller bjöd jag dem intet om brännoffer och slaktoffer — — — —»

Jer. 7 4 f., 21 f.

Af slaktoffer gjordes offermåltiden, men brännoffren öfverlämnades åt Jahweh. Det är därför det blodigaste hån, då Jeremia förklarar, att Jahweh afstår från sin andel, så att de få äta mera »kött». Det är blott »kött», profant och icke heligt. I likhet med Amos och Jesaja förklarar Jeremia, att Jahweh aldrig fordrat några offer. Man har sökt vrida och vända på orden för att afpressa dem deras motsats, men naturligtvis utan faktiskt resultat.

Om ett försök att göra kulten yppigare och ståtligare vittnar följande:

»Hvad frågar jag efter rökelse, som kommer från Saba,
och efter bästa kanel från fjärran land?
(Edra brännoffer täckas mig icke,
och edra slaktoffer behaga mig icke.)» Jer. 6 20.

Vid en tempelfest, där tacksägelse hölls för räddning ur fara, skulle enligt Duhm (a. a. 111) följande ord hafva sagts:

»Hvad skall min kära utföra anslag i mitt hus?
Månne fettstycken och heligt kött skola vara mig angenäma?
Din olycka har dragit förbi,
då triumferade du.» Jer. 11 15.

Men en anhängare af den deuteronomiska reformen talar icke på detta sätt om offren [1]) Intet visar tydligare Jeremias ställning till denna reform än den omständigheten, att han hotades med död från två håll, från sina fränder i Anatot, hvilkas sinliga lokalkult han fördömde (11 21), och från den deuteronomiska ultragruppen, hvars litande på Jahwehs tempel, det enda, syntes honom icke mindre fördärfligt (26 8).

[1]) I den åt oss öfverlämnade Jeremiaboken förekomma dock utsagor af annan art. 17 26, 31 14, 33, 18 förhärligas offertjänsten på ett sätt, som sticker bjärt af mot 7 21, 6 20, 11 15, hvilka tydligt ansluta sig till förut anförda ställen från Amos, Hosea, Mika och Jesaja. Om det är Jeremia, som hotades med döden, då han förkunnade undergången för Jerusalems tempel, då är det en omöjlighet, att de förstnämnda ställena kunna härröra från honom. Se Duhm till dessa ställen (MKAT XI).

3. Exilens betydelse. Hesekiel och Deutero-Jesaja; Prästkodex.

Den förnämsta fara, som hotat den israelitiska religionen, och mot hvilken profeterna och de deuteronomiska männen hade vändt sig, låg onekligen i den fäderneärfda dyrkan af Jahweh, som lämnat fritt rum för sammanblandning med annan gudsdyrkan. Centralisationen af Jahweh-kulten till Jerusalem afsåg att förhindra denna sammanblandning. När Jahweh så dyrkades på ett sätt, som var honom värdigt, syntes det otvifvelaktigt, att han skulle kraftigt bistå sitt folk. Att han hade låtit Samarien gå i fördärfvet, syntes vara förorsakadt af dess syndiga kult med bilder af kalfvar, på höjderna och under gröna träd. En ren Jahweh-tjänst och nationell välfärd, dessa båda stodo för deuteronomikerna i förhållande af orsak och verkan. För den populära uppfattningen var det icke så, och den populära uppfattningen syntes få rätt.

Robertson-smith (Rel. Sem. 23 f.) har påpekat den upplösande verkan, som det vacklande politiska läget hade på de små nationernas religiösa lif fr. o. m. det 8 årh. Den assyriska världsmaktens väg betecknas af krossade gudabilder. I och med ett lands eröfring hade detta lands gud visat sig vanmäktig att hjälpa (2 Kon. 18 33 ff.). Ett lands vasallställning eller dess fullständiga underdånighet medförde enligt antik uppfattning, att detta land kom i ett större eller mindre beroende af härskarlandets gudar. Men redan blotta känslan att fara låg i luften, medvetandet att vara indragen i världspolitikens malström, var nog att vända folk ifrån den gamla gudsdyrkan för att söka

nya vägar — eller kanske rent af ännu äldre — till gudomen. Ett var tydligt för folket i Juda: assyrernas gudar voro de, som hade makten, men förordandet af en ren Jahweh-tjänst var intet annat än tomt prat. Och så skedde det, att den gamla höjdkulten åter kunde lefva upp, Jer. 11 9—13, att gamla mysteriösa riter, som bibehållit sig i det fördolda, åter reste upp hufvudet, Hes. 8 7-12, jfr. Jes. 65 2-5, 66 17, Zak. 9 7, och att främmande gudomligheter började dyrkas, väl icke i stället för, men vid sidan af Jahweh, stundom genom identifikation;[1]) Zef. 1 5, Jer. 7 9 f., 2 Kon. 23 4. Hes. 8 14 m. fl. Hiskia hade utrotat en del af detta, men han var blifven Assurs vasall. Manasse och Ammon hade öppnat alla slussar för afguderiet, och under deras dagar var det lycka för landet. Den rena Jahwehismens mest nitiske målsman, Josia, for fram med hårdhändt stränghet mot allt afgudiskt väsen, men han stupade mot Egypten i slaget vid Megiddo. Med sådant för ögonen var det icke underligt, om folket tänkte illa om den deuteronomiska reformen och dess störande ingripande, där det var bra som det var.

I det längsta värjde man sig för den af profeterna uttalade tanken, att det var folkets skuld, som vållade dessa olyckor, och häri understöddes man af de »falska» profeterna, som spådde en ny, lycklig framtid för landet. Men olyckan var på väg, och snart nådde den sitt mål. Konung Nebukadrezar af Babel intog Jerusalem 597 och förde med sig hem dyrbara kärl från Jahwehs tempel och fångar i tusental, däribland konung Jojakin själf. Under den närmast följande tiden var Sidkijah med Nebukadrezars nåde konung i Juda, och ännu var icke hoppet slocknadt att återtaga friheten. Men ett sista försök tillbakavisades, och höjdpunkten af det straff, som segraren tillmätte de upproriske, var förstöringen af templet 586. Samariens eröfring och Judas eröfring förde båda med sig, att en del af invånarne deporterades. Det nordisraelitiska folket och dess religion hafva på detta sätt spårlöst försvunnit. Icke så judéerna. »Den syndaflod, som hotade att fördränka dem, har för dem blifvit ett pånyttfödelsens bad.» (Wellhausen Gesch.[5] 150).

Det blef så, tack vare profeternas predikan. Från Amos till Jeremia hade de oaflåtligt förkunnat, att Jahweh hade be-

[1]) Jfr. Smith-stübe 26,339, Smend Relg.[2] 273.

slutit sitt folks undergång, emedan måttet på dess synd var rågadt. Hesekiel, exilens profet, fortsätter i deras anda. Den olycka, som inträffat, är för honom icke något bevis på Jahwehs vanmakt. Den har hos honom icke rubbat tron på, att Jahwehs ledning af sitt folks öden är konstant och målmedveten. Genom sina profeter hade Jahweh förkunnat, att han skulle göra dem en sådan olycka (6 10). Han har nu bevisat, att hans ord icke var tomt hot. Hans folk har fått erfara, att han är sannerligen Jahweh (6 7 f. m. fl.).

Profeternas förkunnelse hade således bevisat sig som sann. De hade fått rätt till slut, men den populära uppfattningen orätt; de kände Jahwehs vilja, men den synkretistiska kulten var en villfarelse. Sådana tankar måste hafva rört sig i deras hjärtan, som bortförts till Babel, — och de voro kärnan af befolkningen. De hemmavarande fortsatte med sin synkretistiska kult, och menade sig vara Jahwehs utvalde, men de fingo ingen annan betydelse för den israelitiska religionens vidare utveckling än en negativ. Att de profetiska tankarna slagit djupa rötter bland exulanterna, är bevisadt däraf, att de, mer eller mindre frivilligt, afstodo från all kult, något för antik uppfattning oerhördt. Åt Jahweh kunde de icke offra, emedan sådant (i det främmande landet) icke var honom välbehagligt; att tjäna Babels gudar hade varit att ännu djupare förtörna honom. Tanken på Jahweh hade för dem blifvit så mäktig, att de bröto mot den oskrifna mellanfolkliga religionslagen: cujus regio, ejus religio[1]). Då Jerusalem föll, syntes den deuteronomiska reformen beseglad med dödsmärket, men i själfva verket gjordes därigenom början till dess fulla förverkligande[2]).

De gamla profeterna hade förkunnat undergången i Jahwehs namn, men åtminstone två af dem, Jesaja och Jeremia, sätta icke slutet där, utan tala om en ny underbar framtid. Detsamma göra ock de två profeterna under exilen, *Hesekiel* och *Deutero-Jesaja*. Den tanken, att allt skulle vara slut, var i själfva verket så oerhörd, att den kunde tänkas endast på afstånd. Det positiva komplementet till den sanningen, att det var Jahweh, som velat sitt folks undergång, var den lifgifvande tanken, att förhållandet

[1]) Jfr Stade Theol. I 276 f., Budde Die Rel. des Volkes Israel 50.
[2]) Jfr Wellhausen Proleg[6] 27 f.

mellan Jahweh och Israel icke var slut, att det fortfor äfven under det kultlösa tillståndet i exilen, att det skulle fortfara på ett fullare sätt i Jahwehs land.

Man kände Jahwehs vrede hvila tungt öfver sig i det främmande landet. Icke blott i frånvaron af tempeltjänsten gjörde den sig märkbar, till och med brödet, som man åt, bar vittne därom, Hes. 4 13, jfr Hosea 9 3 f. Men på det ur kvalda hjärtan trängande ropet: »våra öfverträdelser och våra synder äro öfver oss och genom dem gå vi förlorade, och huru skola vi kunna lefva», har Hesekiel det tröstefulla svaret från Jahweh: »Så sant jag lefver har jag ingen lust till den ogudaktiges död, utan om den ogudaktige vänder om från sin väg, så skall han lefva», Hes. 33 10 f.

Denna etiska betingelse fasthålles emellertid icke, då Hesekiel lär, att Jahweh genom en underbar maktgärning skall återföra Israels hela folk till dess land (de döda benen 34). [1]) Denna frälsningsgärning är emellertid motiverad af Jahwehs nitälskan för sitt genom Israels synd hos hedningarne vanhelgade namn (36 20 ff.). Men i Jahwehs land kan och får icke orenhet finnas; detta land har en gång utspytt sina syndiga inbyggare på grund af deras styggelser. Innan folket återföres dit, skall Jahweh på ett underbart sätt rena folket från dess orenhet och dess afgudatjänst, gifva det ett nytt hjärta, så att de vandra uti hans stadgar och hålla och göra hans rätter, 36 24 ff. Med dessa bud och rätter, »i hvilka lif är för den människa, som gör dem», (20 11), menar Hesekiel otvifvelaktigt Dt. Till Dt:s moraliska ideal ansluter sig Hesekiel obetingadt (18), han behöfver därför icke sysselsätta sig med denna sida af religionen. Med afseende på det kultiska är däremot Dt. icke tillräcklig. Det som för Hesekiel var af vikt, var att upprätthålla en sträng skilnad mellan heligt och profant, rent och orent.

Exkurs: Helighet och orenhet.

I föreställningarne om den viktiga komplexen helighet-orenhet är det två grundmotiv, som göra sig gällande. Enligt det ena, det historiskt yngsta, bestämmas ting, personer, till-

[1]) Jfr Stade Gesch. II 1, 87.

stånd såsom heliga och orena, emedan det är en guds personliga vilja. Reaktionen mot öfverträdelse af denna vilja kommer då såsom ett positivt straff från denne gud. Men vid frågan hvarför det är gudomlig vilja, att det skall vara så och icke annorlunda, är man nödgad att gå ännu längre tillbaka, till ett ännu äldre motiv, det att lagarne om helighet och orenhet måste iakttagas, emedan beröringen med heliga resp. orena ting är farlig, ty den åtföljes af en reaktion af en naturkrafts verkan.

Det är tydligt, att det förstnämnda motivet för Hesekiel är det bestämmande. Han fattar lagarne om helighet och orenhet såsom Jahwehs personliga vilja. Men den äldre uppfattningen, som tänker sig dessa lagar verka med elementar kraft, finnes där också. Hvad ligger inte i en sådan bestämmelse som den, att prästerna efter tjänstgöringen i helgedomen skola taga andra kläder på sig, att de icke må *helga* folket med sina kläder, Hes. 44 19. I en annan bestämmelse korsa hvarann de två linjerna: till någon död må ingen af prästerna ingå, så att de bli *orena*, endast på mycket nära anhöriga ha de lof att orena sig, Hes. 44 25. Dessa två ställen ge för öfrigt vid handen, att äfven för Hesekiel helighet och orenhet intet ha att göra med etiska eller fysiska synpunkter, utan äro religiösa, kultiska begrepp. Det framgår ock, att helighet och orenhet innerst äro besläktade, deras gemensamma rot är *farlighet*.

Man kan spåra en tid, då helighet och orenhet icke voro åtskilda. Polynesiernas *tabu* användes för att på detta stadium beteckna det heliga såväl som det orena. Under den religiösa utvecklingen sker en differentiering. När en kult höjt sig öfver en annan, bildar sig en bestämd grupp af tabu: det som har afseende på denna kult, det som tillhör eller sättes i förbindelse med den dyrkade guden, platsen för hans kult, religiösa personer, kultföremål m. m.; detta blir heligt, okränkbart. En annan grupp kommer då att utgöras af det som annars är farligt, därför, att det verkas af andar eller öfverhufvud tillhör främmande kult. Det anses verka störande på den egna kulten; sjukdom, död och sexuella funktioner äro sådana tabu. Båda dessa grupper af tabu hafva fortfarande egenskapen farlighet. Det motsatta begreppet till tabu, *noa*, betecknar det som är tillåtet för vanligt bruk, det som icke är pålagdt några inskränkningar, det som passar för det normala tillståndet.

Det heliga såväl som det orena är farligt och farligheten är öfverförbar. Då den heliga förbundsarken föres till Jerusalem på en oxvagn och oxarne blifva ostyriga, räcker 'Ussa ut sin hand och fattar tag i arken, men faller död ner, 2 Sam. 6 19. Arken är laddad med helighet liksom med elektriskt fluidum, och denna helighet urladdar sig på ett dödbringande sätt för den, som icke känner och icke beaktar helighetens lagar. Det fordras en viss isolering från det profana lifvet för att oskadd kunna nalkas det heliga. Syndoffrets kött är heligt; om någon stänker af dess blod på sin klädnad, skall han tvätta af fläcken. Lerkärlet, hvari köttet är kokadt, skall sönderslås, och har kopparkärl användts, skall det skuras och sköljas med vatten. Alldeles samma förfaringssätt användes, när det är fråga om orena djur, Lev. 11 32 ff. Det är, som om både helighet och orenhet öfverfördes genom kontagiös infektion; för att undgå faran måste en desinfektion företagas. Att dessa båda arter af infektion egentligen äro ett och detsamma, framgår däraf, att de ofta sammanblandas. Den som behandlat askan efter den röda kon — som måste vara helig, då den skall ingå i reningsvattnet — skall vara oren ända till aftonen, Num. 19 2—8. Hemliga kulter i Israel offrade djur, som i allmänhet ansågos som i högsta grad orena — naturligtvis därför att man tillskref dem en höggradig helighet. De som offra dem säga: »Kom mig icke nära, att jag icke gör dig helig», Jes. 65 4 f. m. fl.[1]). I Mischnah, *Jadajim* III 5, Surenhusius VI 487, jfr *'Edijot* V 3, GBT VII 1137, heter det: »heliga skrifter förorena händerna». Den tvagning, som användes för att aflägsna såväl helighets- som orenhetsstoff, är tydligen äldre än åtskillnaden dem emellan. Den går tillbaka till en tid, då den var medel att upphäfva ett tabu, hvilket som helst.

Sedan differentieringen ägt rum, äro helighets-tabu de strängaste och farligaste. Det normala tillståndet för människor är det profana. Att umgås med det heliga, medför faror, som endast kunna undgås genom vissa försiktighetsmått. Det heliga har kraft att draga till sig och omvandla föremål, som komma inom dess sfer. Profana ting blifva därigenom heliga och såsom heliga undandragna profant bruk. Genom *cherem*, bann, blifva profana ting oåterkalleligen förlorade för det vanliga lifvet.

[1]) Jfr Smith-Stübe 220 ff., 265, 272 ff., 116.

I Arabien kunde kameler, som tillfälligtvis kommit in på ett heligt område, icke återfordras af sina ägare [1]).

De hebreiska orenhets-tabu hafva sin förnämsta betydelse mindre däri, att de utesluta från mänskligt lif öfverhufvud än däri, att de utesluta från kulten. Åtskilliga af dessa voro under lifvets lopp helt enkelt oundvikliga. De flesta upphäfdes genom tvagningar och afbidande af en kort karenstid, och det var endast tabu öfver spetälske som föranledde dessas fullständiga isolering.

Den som från sitt dagliga lif ville nalkas det heliga, deltaga i kulten, måste först och främst vara betänkt på renhet, undvika orenhet, och om han blifvit orenad, rena sig. Denna rening, helgelse, som den också kallas, företogs för säkerhets skull äfven af den förut rene, 1 Sam. 16 5. Endast som ren kunde man deltaga i kulten, och att vara utesluten från denna var för den antika människan af icke ringa betydelse: att vara utestängd från sin guds hjälp, från människors umgänge och lifvets glädje.

De förexiliska profeterna hade en annan uppfattning af kultens betydelse än sina samtida. De hafva också lagt grunden till en annan uppfattning af begreppen helighet och orenhet. Dessa hafva ryckts upp på ett högre plan och blifvit etiska begrepp. Då Amos och Jesaja tala om Jahwehs *helighet* ligger i deras tal ett starkt etiskt patos. Han är för dem den Gud, hvars väsen är rättfärdighet och hvars namn vanhelgas genom intet annat än förbrytelse mot den sedliga ordningen. Och då Hosea och Jeremia framställa den kanaʿanitiska baʿals-tjänsten som *orenhet* hafva de en direkt anledning därtill i denna kults osedliga art — osedlig därför, att de handlingar, som där utfördes, såsom Robertson-Smith anmärker, äfven från etnisk ståndpunkt skulle stämplats så, om de icke haft förbindelse med kulten. Denna profetiska uppfattning kunde emellertid icke tränga igenom. Hvarken i Deuteronomium, hos Hesekiel, i Prästkodex eller i den senare judendomen har den kommit till seger [2]).

---

[1]) Se Smith-Stübe 108, Wellhausen Reste² 52 f.

[2]) Till exkursen se Frazer The golden Bough² I 233—450, densamme i Encyclopaedia Britannica⁹ XXXIII 15 ff., Smith-Stübe Relig. d. Semit. 102—160, Stade Geschichte des Volkes Israel I² 481—487, Bibl. Theol. des A. T:s

Då Hesekiel, själf präst, förebrår prästerna, att de icke undervisa om åtskilnaden mellan helighet och orenhet och icke själfva iakttaga den (22 26), så ligger orsaken till denna förebråelse icke blott i pliktförsummelse å prästernas sida, utan framför allt i en känslighet hos Hesekiel, som kanske äfven för den tiden syntes öfverdrifven. Stället 4 14 visar tillfyllest, huru hans själs grundriktning är bestämd af denna åtskilnad mellan heligt och profant, rent och orent. Att han i detta afseende rönt inflytelse af profetiska tankar, är otvifvelaktigt. Då han lär, att det är den falska kulten, som har orenat landet, befinner han sig i fullaste öfverensstämmelse med sina föregångare. Men de profetiska tankar, som påverkat Hes., äro förmedlade af Dt. Det egendomliga för Dt. var, att den konserverade folkreligionens kultiska beståndsdelar, men ställde dem i de profetiska idéernas tjänst. Profeternas förkunnelse gick framför allt ut därpå: lydnad för Jahwehs vilja. Genom Dt:s kodifiering blef fastslaget, hvad som var Jahwehs vilja. Därtill blef räknadt både kultiskt och etiskt, både folkligt och profetiskt. Särskildt visar sig detta vid Dt:s helighetsuppfattning. Då Hesekiel, mycket mer än Dt., fäster vikt vid komplexen helighet m. m., har det sin förklaring däri, att han haft tillfälle att se, hur de profetiska tankarne i Dt., till synes motsagda af verkligheten, omsider vunno bekräftelse genom folkets undergång, af profeterna förutsagd såsom det oundvikliga straffet för dess synd. I Dt:s fördömelse af de afgudiska kulterna instämmer han, den sadokidiske prästen, af hela sin själ. Men kultcentralisationen var för Dt. det aktuella medlet att bortbesvärja undergången; så är den icke mera för Hesekiel. Ty dels hade planen misslyckats, dels kunde den främmande kulten anses som för exulanterna i princip öfvervunnen. Det andra hufvudområdet af kulten, den lilla kulten, erbjöd nu ett dylikt medel, så mycket mera närliggande, som ingen annan kult kunde öfvas i exilen.

Från profeternas åskådning till Hesekiels författningsutkast i 40—48 är det en lång väg, och vid närmare eftersyn

---

107 ff., 134—145, Smend Alttest. Relig. gesch[2] 145—151, Nowack Hebr. Archäol. II 275—299, Benzinger Hebr. Archäol 478—484, Bertholet Leviticus (MKAT III) 37—40, Aurelius Föreställningar i Israel om de döda 119—132. En annan uppfattning har Lagrange Etudes sur les réligions sémitiques[1] 140—157.

visar det sig, att Hesekiel har färre beröringspunkter med profeternas än med folkets och prästernas religion, ja, att det mellan honom och hans profetiska föregångare endast finnes beröringspunkter.

Hesekiel ser »i Guds syner» ett nytt Israel, där i alla afseenden det gamla var förgånget, och allting blifvit nytt. Det han ser, skall han bevara i minnet för att sedan förkunna det för folket, så att de iakttaga det och göra därefter. Visionerna äro således den yttre formen för Hesekiels tankar, och dessa hafva återigen det bestämda syftet att tjäna som norm för lifvet i det nya Israel.

Det till sitt land återförda folkets lif är bestämdt däraf, att Jahweh bor bland sitt folk. Då Jerusalem föll, såg Hesekiel i vision, huru Jahweh kort förut lämnat templet och staden (11 23). Då folket återföres och helgedomen gjorts redo att mottaga Jahweh, drager han åter därin (43 4 ff), och stadens »namn», d. ä. dess väsensmärke, skall därefter vara: יהוה שָׁמָּה Jahweh är där (48 35). Att Jahweh så bodde bland sitt folk, medförde ansvar. Det gick icke an att förtörna den höge gästen. Hvilka farliga följder detta kunde ha, hade exilen visat. Det gällde därför att förebygga en sådan olycka, som att Jahweh ännu en gång lämnade sitt folk och lät det känna sin vrede. *Medlet härtill var att hålla heligt och profant strängt åtskilda, att tillförsäkra det heliga ett varaktigt herravälde, att ur Israel aflägsna all orenhet.*

För Hesekiel betyder det heliga allt, det profana intet. Medelpunkten i det nya Jerusalem är templet; däromkring gruppera sig i ordning efter aftagande helighet prästernas och leviternas, furstens och de 12 stammarnes områden. Med bestående förhållanden räknar Hesekiel icke; den enda fasta punkten är templet, som står på sin förra plats; allt annat ordnas med uteslutande hänsyn till templet, oberoende af sin förra plats, ja, oberoende af fysiska möjligheter.

Då Jesaja talar om Sion och Jerusalem, tänker han sig en samhällelig organisation med konung och rådsherrar, domare och präster, krigare och höfvitsmän, med de borgerliga och andliga organen lydande under konungen. Hesekiels stat är en kyrkostat; den s. k. fursten är ingen konung, utan i stort sedt hvad vi skulle kalla en »kyrkovärd», den verkliga regeringsmakten ligger

hos prästerna, likaså domarenas befogenhet. Krig och krigsmän nämnas icke, dock var i äldre tider krigslägret en helig församling och kriget en gudstjänst [1]). Men för Hesekiel kommer det icke längre ifråga, att Israel strider för Jahweh, det är Jahweh, som strider för Israel (Hes. 31). Ännu tydligare framstår det heligas herravälde vid en blick på lekmännens ställning. Tycker man sig dock se de gamle israeliterna, ingen mans trälar och rätt sturska mot sin konung, görande hvad de behaga, typer med hufvudet högre än allt folket, vandrande i solskenet upp till offerhöjden för att äta och dricka och göra sig glade inför Jahweh — och så dessa hesekelianska lekmän, ängsliga och rädda, hejdade af vaktposter, instängda på den yttre förgården, åseende hur leviterna slakta deras offerdjur och mottaga deras kyrkoskatt!

En stegrad betydelse får det heliga därigenom, att inom detsamma göres skilnad mellan heligt och högheligt (*kodesch kodaschim*). Denna skilnad är dock utan större betydelse, den viktigaste skilnaden är den mellan det heliga (inber. det högheliga) å. e. s. och det profana och det orena å. a. s. Templets isolering bär vittne därom; den är satt i system.

På ett afstånd från staden af 2 ½ km., och skildt från denna genom prästernas område, genom förgårdar och murar, kunde templet anses särdeles tryggadt för profanering. En sak, som högeligen upprör Hesekiel, är, att i äldre tider konungagrafvar lågo alldeles intill templet, så att endast en vägg skiljde. En sådan styggelse fick ej vidare tålas. Det salomoniska templet var på sätt och vis en del af den kungliga borgen, men så skulle det icke vara mer. En annan orsak till anstöt undanrödjer Hesekiel därigenom, att från beröring med det heliga aflägsnas kulttjänare, som skulle vanhelga detsamma (44 6 ff.). De oomskurna främlingar, som tjänat i helgedomen, förvisas därifrån [2]), och de forna *bamot*-prästerna, hvilka enligt Dt. 18 6 hade samma rätt som sina ämbetsbröder i Jerusalem, förvägras af Hesekiel denna rätt; de sättas till lägre sysslor.

De som nu hafva allenarätt att nalkas Jahweh, äro de sadokidiska prästerna. Men deras tjänst i helgedomen är om-

[1]) Se hos Stade Theol. I 148.

[2]) De kallas oomskurna till hjärtat, emedan de äro oomskurna till kroppen, se Bertholet Hesekiel (MKAT XII) 224. Motsatsen till Jer. 4 4 är att beakta.

gärdad med en rad af bestämmelser, som skola förebygga sammanblandning mellan det heliga och det profana, resp. orena 44 17 ff. Å ena sidan kräfdes af dem fullkomlig rituell renhet. De få ej bära ämbetskläder, som framkalla svett, ej före tjänsten dricka vin, de få ej gifta sig med en kvinna, som tillhört annan man, så framt ej denne varit präst; »till någon död må ingen af dem ingå, så att han blifver oren, endast på fader och moder, son eller dotter, broder eller en syster, som är jungfru, må de orena sig» 44 25. Innan de efter detta få börja sin tjänst igen, skall det förflyta en tid af 7 dagar, och då de börja tjänsten, skola de offra syndoffer. Å andra sidan kommer en sådan bestämmelse: »Och när de gå ut i den yttre förgården till folket, skola de draga af sig sina kläder, i hvilka de hafva förrättat sin tjänst, och nedlägga dem i helgedomens kamrar och taga andra kläder på sig, att de icke måtte helga folket med sina kläder» 44 19.

En af prästernas uppgifter är enligt Hesekiel att lära folket skilnaden mellan heligt och profant, rent och orent. Äfven om denna undervisning skulle bära frukt, kunde det dock icke förhindras, att dessa områden sammanblandades, framför allt icke, att det orena kom i beröring med det heliga. Detta kunde icke förhindras, men verkan däraf (synden) kunde upphäfvas (försonas).

För Hesekiel såväl som i den prästerliga lagstiftningen är det blodriterna, som verka försoning. Offerdjurets blod hade en särskild helighet. Som renings-medel ägde det större kraft än vattnet och kunde borttaga äfven höggradig orenhet, som vignings-medel förlänade det helig karakter åt personer och föremål, som saknade sådan. Speciellt syfte att rena och viga har hos Hes. chattat- och ascham-offren. Men försoningen verkas enligt Hes. liksom förut, äfven af de vanliga offren, zebach, ʿolah, minchah.

Innan offertjänsten tager sin början i det nya templet skall det altare, som därvid skall begagnas, »försonas» (*kipper* m. ackus) 43 26 f. Ingen dag skall därefter förgå, utan att ett dagligt offer frambäres, 46 13 ff. De offer, som frambäras, skola tjäna till försoning för Israels hus, för fursten och allt folket i Israel, 45 15 ff. Men för att denna försoning skall kunna förblifva verksam och fullgiltig, måste själfva härden för försonin-

gen, tid efter annan »försonas». Årligen på 1. och 7. dagen i månaden skall helgedomen renas, tempelhusets dörrposter, de 4 hörnen af altarets afsats och dörrposterna till den inre förgårdens post bestrykas med chattat-offrets blod.

Förutsättningen för att man kunde nalkas Jahwehs ansikte var i äldre tider att man var honom välbehaglig, att förhållandet mellan Jahweh och Israel var ogrumladt. Men det gamla naturliga förhållandet mellan Jahweh och Israel, som för den äldre tiden syntes så självklart, var icke mer. Profeternas predikan hade genomskurit det, och med exilen föll det. Det var icke längre så, att Jahweh och Israel voro solidariska, emedan det var självklart. Den tid var förbi, då de ömsesidigt betingade hvarandra, i det att Jahweh lika litet kunde undvara Israel och dess kult, som Israel kunde undvara Jahweh och hans hjälp. De band som förenat dem, folkets kult och Jahwehs hjälp, och om hvilka man trott, att de aldrig i evighet kunde brista, de hade nu brustit. Det förhållande mellan Jahweh och Israel, som trädde i stället för det gamla, var byggdt på annan grund. Den köttsliga säkerheten hos folket hade vikit och gifvit rum för en ödmjukhet, som inga anspråk ägde, en undergifvenhet, som var beredd till allt. I förhållandet mellan Jahweh och Israel betyder enligt Hesekiel Jahweh allt och Israel intet. Jahweh behöfver icke Israel, han träder i ny förbindelse därmed för sin egen skull, 36 22 ff. Förhållandet mellan dem är icke mer naturligt bestämdt, såsom det faller sig bekvämt för bägge parterna, det bestämmes numera endast af Jahwehs vilja. Jahwehs vilja är, att Israels uppgift blir en annan än den förr varit. Israels uppgift blir enligt Hesekiel uteslutande en kultisk, under det att den i äldre tider därjämte var en nationell. Men icke desto mindre är Hesekiels offeruppfattning af sådan beskaffenhet, att offrets kropp, dess yttre ställning, vunnit i utsträckning och fasthet, men däremot dess själ, den religiösa idén, försvagats.

I. Den gamla kultens nationella och sociala karakter var en styrka hos densamma, ty därigenom bibehöll den *förbindelsen med det lefvande lifvet*, den hade sina rötter däri. Men den ställning som kulten får fr. o. m. Hesekiel, är i detta afseende synnerligen svag, därför att den har sin grund icke i det lefvande lifvets behof, utan i ett maktbud från Jahweh. Dess utformning i det enskilda motsäger icke denna principiella för-

ändring. Den sociala karakter, som ännu Dt. söker gifva åt offren, är hos Hes. helt försvunnen. De glada offerfesterna finnas icke mer. Slaktoffret, föranledt af växlande tilldragelser, har fått gifva vika för brännoffret, som dagligen frambäres, likasom lifvet har fått vika för systemet. Lekmännens roll vid offren är utspelad, de få icke åse offren, än mindre få de offra, de hafva sina egna kök, där de få äta köttet af sina slaktoffer. Offertjänsten hvilar på prästers och leviters skuldror; den kräfver arbete, ty den har blifvit ett verk, en inrättning. Där finnes intet af denna »glädje inför Jahweh» som kännetecknade de gamla offren; det hela är blodigt allvar, bokstafligen taladt. Offrets egenskap att vara grundadt i ett maktbud kommer klart till synes i de minutiösa föreskrifter, som gifvas angående tid, rum och personal för utförandet af den viktiga handlingen.

II. Den gamla kulten var naiv och omedelbar. Den var verkligen hvad den gaf sig ut för att vara: umgänge med Jahweh. Kulten var höjdpunkten i lifvet, och medelpunkten i kulten var offret. Det var för de gamle självklart, att de i offret mötte Jahweh och fingo hans nåd. Men detta betraktelsesätt är främmande för Hesekiel. De gamla uttryckssätten finnas kvar, men meningen är en annan. Då Hesekiel säger, att prästerna skola stå inför Jahwehs ansikte och offra honom talg och blod (44 15), behöfver det knappt sägas, att Hesekiel ingalunda menar, att dessa ting verkligen komma Jahweh till godo, såsom en längesedan svunnen tid menat. Då det vidare uttryckligen heter (20 40 f., 43 27), att Jahweh skall vara dem nådig, när de frambära sina offer, så ligger däri en antydan, att Hesekiel brutit med den gamla åskådningen. I äldre tider förekom det undantagsvis, att Jahweh kunde vägra att mottaga ett offer, hvilket visade sig genom vissa tecken (Gen. 4 4 f., Dom. 13 23). Men här förklaras en gång för alla, att Jahweh i nåd skall mottaga Israels offer, dag efter dag, år efter år, i oafbruten följd; enligt 20 40 begär han dessa offer. *Förbindelsen mellan Jahwehs nåd och offer* beror sålunda på en positiv bestämmelse af Jahweh. Men om offret och Jahwehs nåd intet annat samband hafva än det som kan härledas ur ett gudomligt maktbud, då tillhör det icke längre offrets väsen att vara bärare af Jahwehs nåd, och då är det strängt taget likgiltigt vid hvilka ting Jahweh knyter

sin nåd. Men, emedan Jahweh en gång för alla uttalat sin vilja, är offrets verkan ofelbar.

III. Visserligen angifver Hesekiel offrets syfte såsom försoning, d. ä. borttagande af rituell orenhet och återställande af renhet eller helighet, men detta förhållande endast bekräftar det förut sagda. Det har sin grund däri, att betydelsen af renhet och helighet och deras motsatser stegrats, och att i följd däraf de medel, som förr borttagit orenhet och återställt renhet, icke längre ansågos tillräckliga. Det var enligt Hesekiel en lifssak att ur Israel aflägsna all orenhet och att framställa för Jahweh ett heligt folk, och det enda medel som befanns tillräckligt kraftigt för detta ändamål, var offret. Härigenom har offrets ställning förändrats — och försvagats. Från att vara *självändamål* har det blifvit *medel*, medel för att åstadkomma försoningen, medel att åstadkomma ett heligt folk. Den renhet, som förr (se särskildt 1 Sam. 21 3 ff.) var en oundgänglig förutsättning för att deltaga i kultförsamlingen, har blifvit hufvudsak.

De religiösa brukens historia är historien om de tankar och de känslor, som äro förbundna med dem. Ty under det att de yttre formerna i hufvudsak förbli oförändrade, är det innehåll, som besjälar dem, ständigt nytt — ända till dess den tid kommer, då antingen innehållet spränger formerna eller dessa tyna bort och dö af brist på innehåll.

Hesekiel har omedvetet arbetat på en utgång af offrets historia i enlighet med den senare riktlinjen. Han har blottat det på innehåll och gjort formen icke starkare, men skörare. Så har han bestämt den följande utvecklingen, i den mån denna bär den prästerliga lagstiftningens officiella stämpel.

Deutero-Jesaja är Hesekiels antipod i de flesta afseenden, så äfven här. Genom den förkunnelse han i diktens form bar fram, strödde han ut en sådd, som sedan slog sina rötter hos dem, hvilka, oberoende af sin underkastelse under den prästerliga lagen, hade sina egna tankar om fromhet och om offer.

Israels uppgift är för honom icke som för Hesekiel en kultisk. Den består icke däri, att Israel afsöndrar sig från allt och från alla och lefver endast för Jahwehs tjänst i kultens former. Israel är för honom Jahwehs tjänare, *'ebed Jahweh*, men den tjänst det har att uträtta har intet att göra med traditio-

nella kultformer och är icke begränsad af nationella skrankor. Jahweh är för honom icke en gud jämte de andra gudarne; han är den Ende, den Allsmäktige, och i hans världsplan hafva äfven hedningarne en plats.

Hvad Deutero-Jesaja betydt för offrets historia kan sammanfattas i två punkter.

1:o. Offerkulten har för honom icke mer något värde, om än dess syfte enligt den populära uppfattningen af honom fattas fullt klart och erkännes såsom delvis berättigadt. Öfverhufvud har han vidrört offren med lätt hand, mera i förbigående, och som illustration till sina tankar. 40 15 ff. skildrar Jahwehs allmakt och storhet, huru »folken äro såsom en droppe i ämbaret och såsom ett stoftgrand på viktskålen», hur »han lyfter öarne såsom ett dammkorn».

»Och Libanon har icke bränsle nog
och dess djur förslå icke till brännoffer.»

Därmed har han angifvit, att offer, som bringas denne väldige Gud, äfven om de ha gigantiska proportioner, ändock blifva otillräckliga — och huru skola de kunna vara annat, då »alla folk äro såsom intet inför honom, såsom platt intet äro de af honom aktade».

»Men du har icke kallat mig, o Jakob,
så att du bemödat dig om mig, o Israel.
Ej frambar du åt mig dina lamm såsom brännoffer,
och icke hedrade du mig med dina slaktoffer.
Jag har icke tröttat dig med spisoffer
och ej plågat dig med rökelse.
Ej köpte du åt mig för penningar välluktande kryddor,
och icke mättade du mig med dina slaktoffers fett.
Men du tröttade mig med dina synder,
plågade mig med dina missgärningar. —
Jag, jag vill utplåna dina öfverträdelser för min egen skull,
och vill icke komma ihåg dina synder.» 43 22 ff.

Af detta ställe har man velat draga den slutsatsen, att Deutero-Jesaja förebrår Israel, att det i exilen icke bragt offer åt Jahweh [1]). Men såsom Buhl (Jesaja 585 f.) — mot förmodan

[1]) Se Fries D. isr. kultens central. 88 f., Marti Jesaja (MKAT X) 299.

enligt hans tolkning af kap. 1 — med rätta anmärker, är intet oriktigare. Man förbiser nämligen vid en sådan tolkning, att hela innehållet af kap. 43 kan, såsom vår svenska kyrkobibel (1878 års öfvers.) gör det, sammanfattas i dessa ord: »Herren räddar Israel utan någon dess förtjänst». Och vidare talar intet för, att Deutero-Jesaja, i strid med sina föregångare, skulle anse offren för förtjänstfulla handlingar, hvilka påverka Jahwehs vilja. Tvärtom är ställets syfte, såsom Buhl framhåller, att motbevisa denna uppfattning.

2:o) Enligt det föregående skulle Deutero-Jesajas uppfattning kunna kallas för en förmildradt profetisk. Ty ehuru han visserligen underkänner offrets värde såsom kultform, låter han bero vid att det finnes, begagnar det i symboliskt syfte och inlåter sig icke i direkt polemik däremot. På detta sätt skulle hans uppfattning i viss mån kunna betraktas som en tillbakagång, så mycket mera ödesdiger som hans efterföljare intaga samma ståndpunkt som han. Men hans betydelse för offrets historia är en helt annan och långt viktigare än profeternas. Ty närmast från honom härleda sig tankar, som i förbindelse med offerbegreppet, blefvo det nya vin, som sprängde de gamla läglarne. Jag menar tanken på de rättfärdiges lidande såsom ett ställföreträdande. Hvilket än ursprunget må vara till den *'ebed*-gestalt, som finnes i Jes. 52 13—53 13, — från detta deutero-jesajanska ställe [1]) hafva de judiska skriftlärde härledt sin lära om de rättfärdiges lidande. Och såsom den yttersta konsekvensen af denna tanke hafva vi att betrakta den urkristna förkunnelsen, att Jesus Messias', den rättfärdiges lidande är försoningen för synderna, för hela världens synder.

På den allra närmaste tiden synes emellertid hvarken Hesekiel eller Deutero-Jesaja hafva utöfvat något afgörande in-

[1]) Om Deutero-Jesaja och 'Ebed-Jahweh, se bl. a. Stade Theol. I 306 ff., Lundborg Begreppet Herrens tjänare hos Andre-Esaias, Gressmann Der Ursprung der israelit. jüd. Eschatologie 301 ff. — »Det finnes ingen grund att frånkänna Dt. Jes. de s. k. Ebed-Jahwe-sångerna», Stade a. a. 307 f. — Genom Gressmanns beaktansvärda arbete har till de föregående tolkningarne: den messianskt-kristologiska, den kollektiva och den individuellt-historiska, kommit annu en — den messianskt-mytiska. Till den värdering af sistnämnda tolkningsförsök, som Walles lämnar i Den heliga geografien 409, kan jag delvis ansluta mig.

flytande. Exilen nalkades sitt slut. År 538 kunde med vederbörlig tillåtelse de judar, som ville, återvända hem. Denna tillåtelse skall i sig hafva innefattat ett medgifvande att åter uppbygga templet. Men Hesekiels och Deutero-Jesajas högt spända förväntningar svekos af verkligheten. Folket såsom sådant återfördes icke, endast en del frivilliga begagnade sig af möjligheten att återvända hem. Och vidare synes önskan att återuppbygga templet hafva varit mycket svag. Härför talar den omständigheten, att först 17 år därefter tempelbyggnaden med allvar påbörjades — och detta efter energiska påtryckningar af de två profeterna *Haggai* och *Zakarja*. I hvad mån yttre hinder medverkat är ej godt att säga, men tempelbyggets uppskjutande synes framför allt hafva sin grund i den religiösa stämningen — eller rättare misstämningen: nu är ej tid att bygga, den messianska härligheten har ännu icke kommit. (Hagg. 1 2).

I själfva verket var det allt annat än ideala förhållanden, som rådde i Jerusalem. Vi höra talas om split och söndringar mellan de från Babylon återkomna och de i Judéen kvarblifna, om ränker och förtal hos de persiska myndigheterna, om de hedniska grannarnes försök att vinna fast fot i församlingen, om de rikas förtryckande af de fattiga, om förfärande okunnighet hos folket och endels obarmhärtig hårdhet, endels maklig slapphet hos dess ledare, och hur midt i detta virrvarr judar från Babylon, Esra och Nehemja, den ena resan efter den andra söka bringa den judiska församlingen i ett ordnadt tillstånd. Detta lyckas också omsider, tack vare perserkonungens hjälp, framkallad genom det inflytande dessa män ägde. Genom den prästerliga religionslagens promulgation (445) blef den judiska församlingen slutgiltigt konstituerad.

Genom denna lag bestämdes offrets officiella ställning för århundraden framåt. Det är därför af synnerligt intresse att skärskåda de olika uppfattningar om gudstjänst och offer, som gjorde sig gällande under tiden *före* P:s promulgation.

Under tiden, till dess templet var uppbygdt, hade man väl nöjt sig med att frambära offer på ett altare på den gamla tempelplatsen.

Haggai (2 11 ff.) förklarar alla offer för orena, för besmittade af den allmänna försumligheten i religiöst afseende. Man

ansåg det ej nödigt att uppbygga Jahwehs tempel, och så länge detta ej fanns, var det, menar H., med allting som om man befunnit sig i främmande land, det var orent. Först när templet var uppbygdt, kunde en för Jahweh välbehaglig offertjänst taga sin början.

Malaki framställer svåra klagomål mot de offrande prästerna: De förakta Jahwehs namn, säger Mal. Hvarmed då, fråga de? Jo, säger M.: »I frambären på mitt (Jahwehs) altare, oren spis, och så frågen I: Hvarmed hafva vi ohelgat dig? Jo, därigenom att I sägen: Jahwehs bord är ringa att akta.» De frambära blinda, lytta och svaga djur, däri är, mena de, intet ondt. Men icke vore det värdt att bjuda sådant åt ståthållaren (den persiske), »månne han blifver nöjd med dig eller blifver dig bevågen?» Och icke nog därmed; dessa präster drifva lättsinnigt skämt med offren, de säga hånande: »si hvilken möda!» Folket är icke mindre likgiltigt. Vid fullgörande af löften taga de det sämsta de äga; vid aflämnande af tionde till Jahwehs helgedom göra de sig skyldiga till bedrägeri. En förvånande ringaktning för offertjänsten måste hafva gjort sig gällande, så stor, att M., som nitälskar för riktig offertjänst, nödgas förklara, att Jahweh icke har behag i sådana offer, att hans namn vanhelgas därigenom, under det att — en oerhörd tanke — det upphöjes genom hedningarnas offergåfvor, hvilka, åt hvem det än frambäras, gälla Jahweh och af honom med välbehag mottagas (1 10 f., 2 12). En dom öfver Juda står för dörren, en rensning från dåliga element, men därefter »skola Levis söner få frambära åt Jahweh rätta offergåfvor, och Judas och Jerusalems offergåfvor skola vara välbehagliga för Jahweh liksom i forna dagar och i förra år». (3 3 f.).

Det heter Mal. 2 13:

> »I öfverhöljen Jahwehs altare med tårar, med gråt och suckar,
> så att han icke mer kan se till offergåfvor
> eller med välbehag mottaga dem ur eder hand.»

Detta ställe innesluter i sig tre tankar, kvarlefvor af ett äldre uppfattningssätt, nämligen a) att Jahweh kunde vägra att mottaga offer, ty om de behöfde gråta var detta ett tecken till att Jahweh vredgades, och då voro deras offer icke välbehagliga; b) att sorg och tårar egentligen voro främmande för Jahweh-

religionen och offret; (se 1 Sam. 1 9 ff.); c) att fasta och därmed likställda (späkningar, gråt o. s. v.) utöfvade en inverkan på Jahweh. De två första försvinna i den följande utvecklingen, men den tredje började under exilen få en större betydelse [1]).

Och fråga är, om icke fasta m. m., עִנָּה נֶפֶשׁ ansågs för minst lika viktigt som offret. Då Esra med den andra skaran af exulanter återvände hem, var deras första gudstjänsthandling, en fasta för att utbedja sig lyckosam resa. Efter framkomsten offrade de brännoffer åt Jahweh, (Esra 8 21, 23, 35). Nu är det tydligt, att nöden har ingen lag, och att där inga offer kunna bringas, kunna de ej bringas; men likafullt står det klart, att fastan här trädt i stället för offret. Och hos de efterexiliska profeterna påträffas uttalanden, som bestyrka detta sakförhållande för den judiska församlingen, icke blott för exulanterna. De äldre profeterna hade i sin förkunnelse vändt sig mot offret såsom det hinder för religion och sedlighet, som måste bekämpas. Hos Trito-Jesaja och Zakarja har *fastan* i detta afseende intagit offrets plats. Jes. 58 3—8, Zak. 7 1 ff.

Så får vidare *sabbaten* en oerhördt stegrad betydelse. Enligt Hes. (20 10 ff.) synes laggifningen och sabbatens instiftande hafva samma värde. Enligt Neh. 13 18 är exilen förorsakad af att fäderna vanhelgade sabbaten. För Trito-Jesaja är sabbatens hållande det rätta förbundstecknet, äfven eunucker vinna därigenom tillträde till församlingen, Jes. 56 2—8, jfr 58 13.

Under exilen bragtes inga offer, men *golah'n* kände ett starkt behof att midt ibland hedningarna bevisa sig som Jahwehs folk. De »tecken», hvarigenom den kunde skilja sig från hedningarne, voro, förutom iakttagande af renhetslagarne, så vidt möjligt, regelbundna fastetider, men framför allt sabbat och omskärelse. Därtill kommo äfven de religiösa sammankomster utan offer, från hvilka synagogerna säkerligen leda sitt upphof. Hes. 8 1, 14 1 ff., 20 1, Jes. 58 2 f., Hagg. 2 12 ff., Zak. 7 3 ff., Mal. 1 6 ff., 2 1 ff., Neh. 8 9 ff.

Så skapades genom exilens nödtvång en kult utan offer, hvars betydelse efter exilen icke minskades däraf, att offertjänsten upptogs igen. Ty denna kunde, efter den omstöpning den undergick under och efter exilen, aldrig mer blifva hvad den förr

[1]) Se Stade Theol. I 324.

varit — en hela folkets angelägenhet. Det var under exilen ådagalagdt, att man kunde undvara offer, däraf måste följa, att offrets anseende som gudstjänsthandling i hög grad minskades. Ställen sådana som Jes. 56 7 f., 60 7 neka icke detta. Det faller nämligen genast i ögonen, att offren på dessa ställen, om de än anses för ett tecken på den messianska tiden, dock hafva en underordnad betydelse. Ty det är att märka, att templets syfte bestämmes icke såsom offerplats, utan såsom »bönehus för alla folk», och vidare, att offren enligt 60 7 liksom Libanons cedrar (v. 13) skola tjäna till prydnad för templet. Dessa ställen stå således i den närmaste anslutning till Deutero-Jesajas tankar.

En rad af ställen i Jes. 56—66 uttala sig om offren på ett annat sätt. De kunna indelas i tre grupper: förkastelse af a) den synkretistiska kulten: 57 5—9, jfr 65 7, 11 f., b) mysteriekult 65 2—5, 66 17, c) all kult 66 1—4.

56 9—57 13 a synes skildra tillståndet i församlingen vid någon tidpunkt före Esras och Nehemjas reformer. Där härskar ondskan (57 1, jfr. 59 1—15); prästerna, folkets ledare, gifva ej akt uppå sitt kall, de äro nitiska endast då det gäller egen fördel (56 10 ff., jfr. Mal. 1 6 ff., 3 3); de rättfärdige och för Jahwehs lag nitälskande förtryckas och hånas af de världsligt sinnade (57 1 f., 4; jfr. 59 3, 7 f., 66 5, Neh. 3 33 ff., Mal. 1 13); dessa bära alla kännetecken att vara söner till det syndiga släkte, för hvars skull Jahweh lät Samarien och Juda gå i fördärfvet (57 3); de hafva ingenting lärt och ingenting glömt; de öfva samma kult »på höjderna och under evigt gröna träd»; i dalar och klyftor offra de åt Jahweh-Melek sina barn, i flodbäddarne sina dryckesoffer och spisoffer (57 5 f.); de hämta orakel från ammoniternas Melek (57 9); de hafva fruktbarhetsdemoners tecken vid sina dörrar (57 8). Denna synkretistiska kult förkastas af Jahweh; han låter sig icke nöja därmed (57 6); han har lång tid tegat stilla, men han bidar sin tid. I nödens stund förmå de falska kultobjekten intet (57 13).

Walles (Studier öfver d. jud. förs:s uppkomst 271 ff.) anser, att detta ställe 56 9—57 13 a, jämfördt med dels 57 13 b—21, 59 1—15 a och 66 1—4 dels ofvan under b) anförda ställen, innebär icke endast ett förkastande af oriktig kult, utan en negativ uppskattning af offren öfverhufvud. Det är visserligen sant, att det af dessa ställen framgår, att en sådan synkretistisk

kult var härskande i församlingen, och att de Jahweh-trogna kretsarne befunno sig i minoritet, men att dessa ansågo en sådan kult förkastlig, är helt naturligt. De intogo tydligtvis en fast bekännelsetrogen ståndpunkt i öfverensstämmelse med Dt. och redan denna icke-offerfientliga ståndpunkt lämnar en tillräcklig förklaring till deras förkastelsedom.

Att dessa kretsar ännu mindre kunde godkänna den kult, som beskrifves i 65 2—5, 66 17, faller af sig själf.

Däremot måste jag i likhet med Gressmann (die in Jes. 56—66 vorausg. zeitgesch. Verhältn. 25) och Walles (a. a. 272) anse, att 66 1—4 innebär ett förkastande af både tempel och offer.

»Så säger Jahweh: Himmelen är min tron och jorden min fotapall.
Hvilket är då det hus I skullen bygga åt mig, och hvilket är det ställe
där jag skulle taga min boning?
Och allt detta har min hand gjort, och allt detta blef till, säger Jahweh.
Och jag ser till den ödmjuke, och till den som har en förkrossad ande och
till den som fruktar för mitt ord.
Den som offrar en oxe, han slår ihjäl en man,
den som offrar ett får, han vrider halsen af en hund,
den som frambär spisoffer, han frambär svinblod,
den som tänder rökverk, han ärar det som intet är.
Liksom dessa välja sina egna vägar och deras själ förlustar sig med sina
styggelser,
så skall jag välja deras ofärd, och låta hvad de frukta komma öfver dem.
Emedan jag kallade dem och ingen svarade,
emedan jag talade och de icke hörde,
utan gjorde hvad ondt var i mina ögon
och valde det som ej täcktes mig.»

Om 66 1—4 är en enhet och detta ställe verkligen har en mening, synes denna vara den, att förf. (i detta fall icke Trito-Jesaja) förkastar både tempel och offer. Påståendet, att i dessa vv. bekämpas ett påtänkt samaritanskt tempel, under det att templet i Jerusalem anses för det enda tillåtna, saknar nämligen allt stöd i texten och motsäges af denna. Icke heller säges något om sinnelaget hos de människor som vilja bygga [1]). Svaret på den frågan, hvarför den som offrar en oxe är en människoslaktare o. s. v. har gifvits olika, men det riktiga torde von Orelli hafva funnit: V. 3 kunde man efter ordalydelsen ännu lättare än 1 11 ff. förstå

[1]) Se härom Duhm Jesaja² (NKAT III 1) 437 f., Marti (MKAT X) Jesaja 406

som absolut förkastande af det blodiga offret — — — —, men» — — — — enligt denne förf:s mening finnes en sådan tanke icke någonstädes i G. T. och följaktligen icke heller här. Då jag ofvan framställt en motsatt, som jag hoppas väl grundad mening, och dessutom anser det oriktigt, att prässa ett ställe för att bringa det till öfverensstämmelse med andra (56 7, 60 7), som a priori förklaras vara af samme förf., är jag oförhindrad att med von Orelli såsom den enklaste och mest osökta tolkningen af 66 1—4 se ett förkastande af offret, och att med Gressmann af detta skäl anse stycket icke härröra från Trito-Jesaja.

En sådan röst som Jes. 66 1—4 förklingade emellertid ohörd. Hesekiel segrade öfver Deutero-Jesaja genom den prästerliga lagens promulgation.

Två saker förtjäna att till en början uppmärksammas beträffande denna »Guds lag, gifven genom hans tjänare Mose». (Neh. 10 29). a) Den uppstod i exilen, där alla gamla traditioner ifrigt och sorgfälligt hade studerats, bearbetats, systematiserats och i likhet med Dt. förts tillbaka på en erkänd auktoritet, forntidens store gudsman, Mose (Esra 7 10 f.). Detta är en sida och icke den minst viktiga af exilens oerhörda betydelse. b) Denna lag kallas medelbart eller omedelbart »Guds lag och konungens lag», (Esra 7 26). Denna lag, som åsyftade att ännu strängare än förut varit möjligt afskilja judarne från hedningarne, framkom genom en hednisk konungs medverkan!

Dessa båda sakförhållanden bestyrka den förut gjorda iakttagelsen om den stora skilnaden mellan exulanterna och deras hemmavarande landsmän. Den religiösa lifaktigheten var på de förras sida, de voro ifrigt verksamma för att införa denna lag. De senare motsatte sig densamma såväl före som efter dess införande, men tvungos till en början genom det kungliga maktbudet att underkasta sig; sedan, då detta på grund af politiska förhållanden försvagats, betvingades de väl så småningom genom lagens egen makt öfver sinnena.

Den skuldkänsla hos exulanterna, hvarom Hesekiel så lefvande talar, var det som skapade denna beredvillighet att taga på sig Jahwehs ok. Denna känsla hade visserligen mindre afseende på dem själfva än på föregående generationer (Neh. 9) — och därför kunde deras uppgift, då det gällde att göra

Jahwehs vilja, endast blifva den att icke göra så, som deras fäder hade gjort.

Den stora synden i forntiden, den mot hvilken profeterna hade riktat sina hugg, var offertjänsten i dess kanaʻanitiska gestalt. Dt. sökte inskränka den genom en åtgärd, till synes obetydlig och enkel, men i själfva verket af oerhörd vikt. En kompromiss mellan den profetiska åskådningen och folkreligionen har man kallat Dt. men detta kan med ännu större skäl sägas om P. [1]). »Det hedniska elementet i Jahwehs religion» som Wellhausen (Gesch.[5] 190) kallar kulten, blir i P. värdefullt material för lagen, men det är här så fullkomligt beröfvadt sin ursprungliga karakter och så bundet af de profetiska tankarne, att det icke blott är oskadligt, utan t. o. m. blifvit ett lydigt redskap i lagstiftarens hand för att skapa ett för Jahweh välbehagligt folk [2]).

Hesekiel bildar i detta afseende öfvergången mellan Dt. och P. Den framtidsbild, som Hes. målar i 40—48 har P i hufvudsak förverkligat, i vissa afseenden har den bragt mer, i andra mindre. Den karakteristik af Hesekiels ställning till offret, som jag ofvan gifvit, kan därför på det hela taget gälla äfven för P. Såsom en allmän egendomlighet för Hesekiel anmärktes, att den yttre apparaten vuxit, formerna blifvit fastare, men att den religiösa idén försvagats. Detta gäller i ännu högre grad om P. Det angafs dessutom i 3 punkter huru detta i enskildheter tagit sig uttryck. Med hänvisning till dessa 3 punkter skall jag söka angifva i hvad mån P. gått längre än Hes. eller möjligen stannat bakom honom [3]).

I. A:) I P:s lagstiftning har offertjänsten fått en stegrad betydelse. Vid en jämförelse med Hes. och den förexiliska tiden visar sig detta i åtskilliga afseenden.

1:) Enligt P är Sinailagstiftningen så godt som uteslutande kultlagstiftning. Af Moses inrättas på Guds befallning offertjänsten i Israel och folket undervisas om det rätta sättet att utöfva denna. Ty på sättet, ritualet, kommer det an. Offer före Moses nämnas icke, men i öknen tillämpas omedelbart,

[1]) Jfr Stade Theol. I 344.

[2]) Jfr Wildeboer Jahvedienst u. Volksrel. 25, Wellhausen Gesch.[5] 186.

[3]) Jfr till det följande Wellhausen Proleg.[6] 60 ff., Holzinger Einleitung in den Hexateuch 392 ff.

utan den minsta svårighet, de gudomliga föreskrifterna. JE däremot kände icke offertjänsten såsom en speciellt mosaisk inrättning. Redan de första människorna offra. Och hur man skall offra anses självklart. Andra folk offra åt sina gudar, israeliterna offra åt Jahweh. En medlem af ett främmande folk, som vill offra åt Jahweh, vet mycket väl, hur han har att göra, utan undervisning. Motsatsen till profeternas uppfattning träder särdeles klart i dagen. Både den profetiska och den prästerliga historiebetraktelsen är principiellt bestämd af ställningen af offertjänsten. För båda är tiden för uttåget ur Egypten den klassiska epoken i Israels religion, men enligt den förra kännetecknas denna af frånvaron af offertjänst, enligt den senare af den rätta offertjänstens införande genom Moses.

2:) Hesekiel hade gifvit noggranna föreskrifter om tid, rum och personal för utförande af offret, men förutsätter sättet i öfrigt såsom bekant. P. fyller denna lucka, stundom genom ytterst detaljerade bestämmelser — och ritualet har blifvit ett lagligen fastställdt, afslutadt helt. — Lev. 10 1 ff. berättar, att Nadab och Abihu, hvilka bragt »ett obehörigt eldsoffer» אֵשׁ זָרָה, därför dödas (Lev. 10 1 ff.). Hvad som menas med »ett obehörigt eldsoffer» är ovisst, i hvarje fall är det ett sådant som afviker från ritualet i någon punkt. Detta är en synd, som bestraffas med döden.

3:) De dagliga, sabbats- och festoffren hafva ökats, delvis fördubblats, antalet fester och dagar i festhögtiderna ökats.

4:) Allt det som hör till kulten är i hög grad *tabu*, mättadt med dödbringande helighet. Hesekiels intentioner äro i P. fullföljda. Det som skiljer dem, är P:s genomförda fiktion om den transportabla ökenhelgedomen; men — mutatis mutandis — dennas isolering är genomförd på samma sätt som templets hos Hesekiel.

5:) I spetsen för hela den väldiga kultapparaten står öfversteprästen הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ, ett för Hes. okändt ämbete, och efter honom komma de legitima prästerna, Arons söner. — Då Korah, Datan och Abiram vilja usurpera prästadömet, men dödas (Num. 16), är det att lägga märke till två ting, a:) deras offer, ett rökoffer, är ett riktigt offer och därför verksamt; b:) de dödas, emedan ingen, som ej är af Arons säd, får offra rökelse inför Jahweh. — Prästernas vikt för kulten torde ock i någon mån angifvas af den ställning, som prästvigningen har i

Ex. 29. Den är den första kulthandling som företages, den axel, omkring hvilken allt vrider sig, liksom i den romerska kyrkan de öfriga sakramentens verkan och giltighet beror på ordinationssakramentet.

6:) Prästernas inkomster hafva enligt P. ansenligt ökats, dels genom ökade andelar i offren, dels därigenom att förstlingar, animaliska och vegetabiliska, som förr voro offer, nu blifva afgifter till prästerna.

B) Men trots denna stegring har offertjänsten aflägsnat sig allt mer från lifvet, den har fått en abstrakt, en förandligad prägel, den är där uteslutande på grund af gudomlig befallning.

1:) Redan hos Hes. hade offermåltiden trädt tillbaka. P. går ännu längre. Hos Hes. verkade alla offer försoning, men P. frånkänner *zebach* זֶבַח, נְדָבָה, תּוֹדָה, זִבְחֵי שְׁלָמִים, denna verkan. Vidare är den ändrade benämningen på altaret högst karakteristisk. Förr kallades det helt enkelt *mizbeach*, d. v. s. det som användes till *zebach*, numera heter det efter det viktigare offret *mizbeach ha-ʿolah*, brännofferaltare.

2:) Offermaterialet — vegetabiliskt eller animaliskt — bragtes förr i form af tillredd föda. Det lägges nu vikt vid, att det lämnas oberedt, och hvad vegetabilier angår, så utsökt fint som möjligt. Uttrycken לֶחֶם אֱלֹהִים, לֶחֶם אִשֶּׁה, guds föda, eldberedd föda, äro tydligtvis endast kultspråkets döda ord. Att offren äro kvalitativt förstklassiga och kvantitativt rikliga, är naturligtvis endast af vikt såsom en gärd af lydnad och vördnad. Ett offerslag, som med ens vinner en betydande plats, är rökelseoffret. På försoningsdagen är det oumbärligt och nästan det viktigaste offret.

3:) P:s offerlagstiftning är ett konstrikt schema med noggranna föreskrifter, när det eller det offret skall bringas. Brännoffret jämte de för JE och Dt okända *chattat-* och *ascham*-offren äro de viktigaste offren. P:s systematisering och specialisering af de olika offren och deras syfte är för den äldre tiden okänd. Den allmänna beteckningen för offer var då minchah, gåfva, hos P. förekommer det abstrakta korban: det som bringas nära (Jahweh).

4:) Det väsentliga i offertjänsten är *tamid*-offren, de som frambäras i oafbruten följd, dag efter dag, år efter år. Det offrande subjektet är icke familjen eller släkten (*mischpachah*)

utan (den abstrakta) församlingen (*ha-kahal*) d. v. s. egentligen prästerna. Här är det icke längre tal om att hjärtat, manadt af yttre anledningar, drifves att frambära offer. Den enskilde medverkar till kulten genom den skatt han erlägger. Visserligen står det hvar och en fritt att privatim frambära offer, men om dessa gäller det, att de frambäras på grund af lagens föreskrift och under i lagen angifna förutsättningar. De afgjordt viktigaste af dem, chattat och ascham, ha ett syfte som egentligen är främmande för offrets väsen. De andra, zebach-offrets underdelningar, hafva i likhet med de i P föreskrifna festerna förlorat sin naturliga karakter.

5:) Såsom en viktig del af den skrifna *torahn* blir offertjänsten ett föremål för studium — ej blott af präster och skriftlärde, utan af folket. Och detta mindre från den synpunkten, att denna *torah* meddelar anvisningar för offertjänsten, än från den, att den meddelar Jahwehs vilja.

II. Förhållandet mellan Jahwehs nåd och offer syntes hos Hesekiel vara icke ett organiskt-naturligt, utan ett *mekaniskt-positivt*. Ännu tydligare framträder detta hos P. Två ständigt återkommande kulttermer följa efter de olika riterna: רֵיחַ נִחוֹחַ »till välbehaglig lukt» och לְרָצוֹן »till välbehag».

1:) I de förut anförda ställena Gen. 8 21 och 1 Sam. 26 19 påträffa vi samma uttryck: »Jahweh kände den välbehagliga lukten och sade i sitt hjärta: jag skall ej mera slå o. s. v». — »Om Jahweh har uppretat dig — — — så må han lukta *minchah*». På båda dessa ställen tänkes offret utöfva moralisk-psykologisk inverkan på Jahweh, så att han ändrar sinne och vänder den vänliga sidan till. Hos P. är en annan uppfattning rådande. Om offret utföres såsom lagen föreskrifver, har det egenskapen att vara »till välbehaglig lukt». Detta är en abstrakt och generaliserande uppfattning. Den äldre tiden kände fall, då Jahweh var i den sinnesstämningen, att han vägrade att mottaga offer, och då var det tydligen icke »till välbehaglig lukt». Sådant är här uteslutet; lagen har en gång för alla dekreterat: offret är *lereach nichoach* när det utföres i enlighet med gifna föreskrifter.

2:) Det negativa uttrycket till לֹא יֵרָצֶה—לְרָצוֹן, »det är icke tacknämligt», fullständigadt af לֹא יֵחָשֵׁב »det räknas icke till»

(Lev. 7 18), visar huru den tanken härskar, att det gäller, att i sina prestationer räkna med Gud. Nehemjas ord (Neh. 5 12): »kom ihåg, mig till godo, min Gud, allt hvad jag har gjort för detta folket», pekar dock på, att det icke endast var genom offer, som man förvärfvade sig förtjänst hos Gud. I själfva verket hade ett annat område af gudsdyrkan blifvit viktigare än offertjänsten.

III. 1:) Det har redan omnämnts, huru *golah'n* sökte och fann medel att afsöndra sig från hedningarne. Dessa medel äro systematiskt bearbetade och upptecknade i P., framför allt i H (Lev. 17—26). Under synpunkten, att Jahweh är helig, d. ä. kultiskt afsöndrad från hedendomens gudar, ställes den fordran, att hans folk skall vara heligt, d. ä. kultiskt afsöndradt från främmande folk. Denna fordran specialiseras i en rad af bestämmelser, som omspänna israelitens hela lif före födelsen och efter döden. Det är fordringar, som hvar och en har att iakttaga och som därför få ett enastående personligt intresse. Folkets religiösa lif är därför mycket mera bestämdt af ceremoniallagen i inskränkt bemärkelse än af lagarne rörande offertjänsten. Dessa senare kunde aldrig blifva af den vikt för den enskilde som den förra, de angingo först och sist prästerna. Och vidare fanns det en stor del judar, nämligen i diasporan hvilka ingen offertjänst ägde. Med hänvisning till Gen. 17 torde man därför kunna påstå, att hufvudvikten icke faller på offertjänsten utan på detta: »Vandra inför mig och var otadlig», en otadlighet, som gifver sig tillkänna i ett noggrant efterlefvande af ceremoniallagens bestämmelser [1]).

---

[1]) Jfr Smend Relg.[2] 312, 320, Wellhausen Gesch.[5] 226. Man skulle emellertid fara mycket vilse och göra de prästerliga skriftställarne orätt, om man menade, att allt hvad P känner af lagar skulle vara dessa två hufvudgrupper: bestämmelser rörande offertjänsten och levitisk renhet; jfr Stade Gesch. II 1, 146 f. anm., Kuenen Volksrel. u. Weltrel. 159. Liksom Hesekiel i sin sammanfattning af plikterna (18 4 ff.) inrymmer en stor p s i det etiska måste det förutsättas, att det etiska hör med till P:s fordringar, vare sig det i de andra källskrifterna förefintliga stillatigande erkännes, eller det i P har blifvit själfständigt utbildadt, ristadt i dekalogisk lapidarstil, såsom sed var. Den senare möjligheten är föreslagen af Meinhold Sabbat u. Woche im A.T. 37 ff. Enligt M. hör dekalogen i Ex. 20 till P; jfr äfven Marti Die Rel. des A.T. unter den Rel. des vord. Orients 68.

2:) Liksom hos Hesekiel blir offertjänsten ett medel att upphäfva verkan af sammanblandningen mellan heligt och profant, rent och orent, ett medel att godtgöra förseelser mot ceremoniallagen.

Det finnes emellertid i P. olika uppfattningar om medlen för försoningen.

En uppfattning finna vi företrädd af Lev. 17 11: »kroppens lif är i blodet, och jag har gifvit eder det för att stryka på altaret, att edra lif därmed må varda försonade, ty blodet försonar genom det lif, som däruti är». Denna tanke är utförd i bestämmelserna om offren i allmänhet, om den stora försoningsdagen och om de blodiga reningsriter, som icke kunna kallas offer. Offerdjurets värde består däri, att det lämnar blod. Ju större den förseelse är, som skall försonas, ju värdefullare är offerdjuret, ju utförliga blodmanipulationen.

En annan uppfattning gör sig förnimbar på andra ställen, enligt hvilka försoning verkas af a:) lösesikeln (Ex. 30 11—16); b:) af det som krigsbyte tagna guldet (Num. 31 54); c:) af öfversteprästens diadem (Ex. 28 38); d:) af leviterna genom deras isolerande ställning (mellan helgedomen och folket), (Num. 8 19 jfr 1 53, 3 11 ff., 18 23 f.); e:) af de skyldiges straffande med döden (Num. 35 33); f:) af de trognas nitälskan för sin Gud (Num. 25 11 ff.); g:) af prästerlig förmedling utan offer (Num. 16 46 ff.). P känner således andra försoningsmedel än djuroffer och blod. De under a—d) anförda verka genom sitt samband med den reguliära kulten understödjande på denna. Den försoning, som verkas af de under e—g) anförda medel har däremot afseende på utomordentliga fall, då den reguliära kulten *icke räckte till* att försona. De af lagen föreskrifna offren till försoning kommo nämligen i fråga endast vid lättare synder, endast om de skett בִּשְׁגָגָה, d. ä. utan medveten ond afsikt. Men för de synder, som skett בְּיָד רָמָה, d. ä. med sådan afsikt, och hvilka straffades genom exkommunikation eller död, fanns det ingen försoning genom offer.

Höjdpunkten i P:s kultiska system är den stora försoningsdagen (*Jom ha-kippurim*), nybebr. *joma*, d. ä. »dagen») Denna fest har undanträngt de andra. Om den är yngre än dessa, såsom det i allmänhet antages, må vara osagdt. De andra blefvo

anakronismer, deras ursprungliga naturkarakter gick förlorad, anledningarne till deras firande råkade i glömska och försvunno. Den stora försoningsdagen är egentligen icke någon fest, en negativ fest med fasta, kunde man säga.

Lev. 16 består af flera olika stycken, hvilka hvart för sig beskrifva försoningsceremonien. Det är en försoningsfest, som motsvarar de två årliga hos Hes. (45 18 ff.) Hos Hesekiel gällde försoningen eller reningen altaret och helgedomen såsom varande medel för försoning. Här har festen själf blifvit ett försoningsmedel:

»Aharon skall lägga båda sina händer på den lefvande bockens hufvud, och genom någon man, som är tillhands, släppa honom fri uti öknen. Och bocken skall på sig bära alla deras missgärningar ut i ödemarken, när man släpper honom ut i öknen.» Lev. 16 21. f.

»På den dagen sker eder försoning, så att I blifven renade inför Jahwehs ansikte. En sabbats- och en hvilodag vare det för eder, att I skolen då späka edra kroppar. Detta vare för eder en evärdlig stadga.» Lev. 16 29 ff.

Religionshistoriskt betraktad är den underliga ceremonien med syndabocken intet annat än ett stycke amalgamerad hedendom af gröfsta slag [1]). Det är blott underligt, att den kunnat få plats i P. Den konstituerar emellertid knappast försoningsdagens väsen. »På den dagen skall Han försona eder», »dagen försonar», det är grundtanken i den senare judendomens värdering af försoningsdagen.

I den prästerliga lagen står offret där nästan som en självmotsägelse. Den oerhörda apparaten motsvaras icke af det religiösa innehållet i offerkulten. Från religionshistorisk synpunkt måste denna lag, som dock gaf offret en utomordentligt fast och säker plats i den israelitiska religionen, betraktas som ett af hufvudmomenten i upplösningsprocessen. Men det behöfver icke sägas, att den judiska församlingen icke betraktade den så. P. åsyftade nämligen främst att gifva ett kultiskt system för grundläggande och befästande af den judiska församlingen.

Hos Hes. och P., hvilka uteslutande hafva detta praktiska syfte, sakna vi alla teoretiska förklaringar. Det skulle annars hafva varit af det största intresse att veta, hvad för tankar, som gömma sig bakom de mångfaldiga bestämmelserna om offer och

[1]) Se hos Frazer, The Golden Bough² III 93—134.

försoning. Offer försonar, det är dess syfte, men på hvad sätt försonar det, och hvad är först och sist *försoning?*

Att tränga till botten af det dunkla ordet kipper torde åtminstone ännu vara omöjligt. Först ha vi den sinliga grundbetydelsen. Är denna, som somliga mena: »betäcka», eller som andra hålla före: »bortstryka». Vidare en betydelse, som på det närmaste sammanhänger med kofer, lösepänning, ekvivalent för lif. Slutligen den betydelse ordet har fått i Hes. 40—48 och i P, där det användes som teknisk term: »utföra en (för-)soningshandling», men hvad ligger däri [1])?

Smend (Rel.g.[2] 328 f., anm.) anmärker, att den mening, som kipper i P. närmast synes äga, är: »skaffa någon skydd för en fara». Kraetzschmar (Hesekiel, NKAT III 3: 1 288) framkastar, att det möjligen betyder: »genom kultiska förrättningar skydda för ondt (demoniskt inflytande)». Det synes som om Smend vunnit sin mening genom filologisk analys, Kraetzschmar däremot måhända sin genom religionshistorisk kombination. Dessa två tolkningar sammanfalla i hufvudsak, och hvad mera är, till dem leda förbindelselinjer från flera håll. Af vikt är härvid att fasthålla, att kipper i Hes. 40 ff. och i P. användes icke endast om personer, utan äfven om föremål: — »försona altaret». Samma föreställningskrets, samma ritus — handlingen med chattat-offrets blod —, samma syfte — förutsatt att Smend och Kraetzschmar hafva rätt —, möta oss i följande:

a:) i Pesach-ritus Ex. 12 7 ff. (P) — blodstrykningen på dörren, på det att fördärfvaren icke må skada.

b:) i de i babyloniska ritualtaflor upptagna handlingar, som utföras af ašipu-prästen. Där förekommer bl. a. kuppuru (jfr *kipper*), bl. a. kuppuru för huset, med blodiga offer och bestrykning med blod [2]).

c:) i de af Curtiss blottlagda bruk och föreställningar hos de nutida semiterna: genom offer med blodstrykning, fedu (jfr.

[1]) Om Kipper och dess olika betydelser se Smend Rel.g.[2] 328 f., Stade Theol. I 167, Herrmann Idee d. Sühne i. A. T. 32 ff., Bertholet Leviticus (MKAT III) 3 ff., Köberle Sünde und Gnade 18 f., Zimmern Beiträge z. Kenntniss d. babylon. Relig. 92 o. (Schrader-Zimmern) Keilinschr. u. A.T.[3] 601 f. häfdar babyloniskt inflytande för kipper som kultterm. Häremot Curtiss Ursemit Rel. 38 ff., Herrmann a. st., Köberle a. st.

[2]) Se Zimmern Beiträge 91 f., Keilinschr.[3] 599, 601 med där anförda texter.

hebr. padah, pidjon, lösköpa, lösepänning), eller keffare, (jfr kipper, kofer) afvänder man fara för hus, barn, hjordar sjuka o. s. v. [1]).

Det är dock en skilnad mellan Hes. och P. å ena sidan och dessa folkliga bruk och tankar på den andra: hänsynen till andar, demoner, ğinner, troll är hos dessa prästerliga teologer icke skönjbar. Den fara de räkna med är Jahwehs reaktion mot synden.

Jag anförde ofvan Hubert o. Mauss' åsikt om offret. Om nu offret, som de säga, är ett medium mellan den högre och den lägre världen, kunde man lägga hufvudvikten antingen på människans behof att komma i förbindelse med gudomen, då offrets egenskap att vara en gåfva, en bön till vänliga väsen företrädesvis betonas, eller på gudomens hemlighetsfulla kraft, som gör det nödvändigt, att det finnes ett medium. Då gudomen kungör sig såsom en sådan mörk makt, som det är farligt att utan vidare nalkas, blir det, som gör tjänst som medium, mer än annars till ett skyddsmedel. Om det redan om de israelitiska åkerbruksfesterna, där det rådde glädje inför Jahweh, gällde, att man icke fick nalkas hans ansigte med tomma händer (Ex. 23 15), hur mycket mera då, när man uppfattade förhållandet till Jahweh på ett allvarsammare sätt; det offer, som under sådan förutsättning frambäres, räddar den offrandes lif, det träder i stället för honom, det är lösen (se Hubert o. Mauss a. a. 134).

Den äldre kristliga teologien inlade i de israelitiska offren med förkärlek idén om satisfactio vicaria. I sin pröfning af den äldre teologiens metoder och resultat leddes den nyare bibelforskningen till det rakt motsatta: att förvisa denna tanke ur Israels tro såsom ohistorisk, dogmatisk konstruktion. Men detta knappast på vägande grunder, ty idén om satisfactio vicaria är — i sina grunddrag — äldre än kristendomen [2]).

En offerteori, mer oförenlig med satisfactio vicaria än Robertson-Smiths, har väl icke framställts, och likväl betonar denne lärde, att när medvetandet om släktskap mellan människoätter och djurarter — den omstridda, för att ej säga bestridda grundvalen för hans system — försvunnit, var det helt natur-

[1]) Se Ursemit. Rel. 205—260.

[2]) Se hos Frazer a. a.[2] III 101—128.

ligt, att man sökte sig en annan förklaring, och en mycket närliggande sådan var då den, att offerdjuret offrades i stället för den offrande (Rel. Sem. 279, 322, 324).

Curtiss, som sökt primitiva bruk och föreställningar bland de nutida semiterna och som väntat att finna offret betraktadt som en sakramental kommunion — enligt Robertson-Smiths uppfattning —, fann däraf intet spår. Däremot fann han, att de nutida semiterna fatta det som ställföreträdande (a. a. 252 ff.) Det material han i detta afseende framlägger synes mig icke tillåta något tvifvel härom. Hvar och en kan också öfvertyga sig, att den tidsfärg, som ligger öfver de af honom anförda uttalandena, icke är från i går. Sådana tankar tillhöra i själfva verket urtiden.

I de babyloniska kilskriftstexterna, som äro betydligt äldre än G.T., finnes tanken på offret såsom ställföreträdande flerestädes tydligt uttalad, men formuleringen där — åtminstone i det af Schrader-Zimmern (Keilinschr. u. A.T.[3] 597) anförda exemplet — verkar i mitt tycke långt mindre ursprunglig och bär spår af teologisk bearbetning.

Under sådana förhållanden vore det långt ifrån märkvärdigt, om tanken på offret såsom ställföreträdande förefunnes i G.T., och särskildt hos Hes. och i P., där de blodiga offren ha en så öfvervägande plats.

Det torde väl icke vara möjligt att afgöra i hvad mån begreppet kofer, lösepänning, ekvivalent för lif, ingår i kipper, eller i hvad mån offret kunde fattas som kofer. Men på ett ställe i P., Ex. 30 11—16, äro kofer och kipper satta i relation till hvarandra: den halfva sikeln fattas i v. 12 under synpunkten af: כֹּפֶר נַפְשׁוֹ, lösepenning för lif; den tillskrifves i v. 15 f. egenskapen att försona: לְכַפֵּר עַל-נַפְשֹׁתֵיכֶם. Det är här visserligen icke frågan om offer, men det framgår af detta ställe, att det icke finnes något praktiskt hinder för förbindelsen: kipper-kofer, och därmed icke heller för den tanken, att de offer, som hos Hes. och i P. hafva egenskapen att vara till försoning: lekapper, kunna fattas som kofer, lösepenning för lif, alltså ställföreträdande. Kofer-tanken ligger i själfva verket teoretiskt innesluten i betydelsen för kipper: »skydda för fara» (Smend).

det som meddelar skyddet — det blödande offret — blir till lösen, såsom det fattas än i dag (Curtiss).

Det är en företeelse i Israels religionshistoria, som synes tala för uppfattningen af offret som kofer. Under de olyckliga 8 och 7 årh. öfvade känslan af synd och skuld — eller rättare medvetandet att vara i olycka — ett hårdt tryck och hade till följd en stegrad kult. Under denna tid hörde människooffer icke till det ovanliga. Äfven konungar i Juda läto sina barn »gå genom eld», 2 Kon. 2 16 jfr. 3 7 m. fl. Mika 6 6—8 talar om, hur man ifrågasatte, att gifva förstfödde sonen till offer för sitt lif, för sin synd. Äfven om icke förbundsboken i Ex. 22 29 kräfver ett offrande af de förstfödde sönerna, då det heter: »den förstfödde af dina söner skall du gifva åt mig», så gifver dock denna formulering ett stöd för dem, som ansågo sig böra göra det genom människo-offer. Människo-offren motarbetades visserligen af Jahwehismens officielle målsmän. Gen. 22 1—9 (E) — Isaks offrande — söker visa, att Jahweh i stället för människoffer vill hafva djuroffer. Men hur nära förf. står folkreligionen, framgår däraf, att han ingalunda förnekar, utan tvärtom förutsätter, att Jahwe kräfver människooffer; han anvisar dock djuroffer såsom en af Jahweh gillad utväg att slippa ifrån det förra. I motsats till en härskande uppfattning förklarar Jeremia, 7 31, 32 35, att Jaweh aldrig fordrat människo-offer. Hesekiel sammalunda 16 20, 20 25 f., 31, 23 39, 32 37. Men något af allvaret dröjer kvar, då de båda förklara, Jer. 31 30, Hes. 18 4, 20: »hvar och en skall *dö* för sin missgärning», och »den själ, som syndar, hon skall *dö*».

Om det är härskande uppfattning, att egentligen endast människolif kan godtgöra skuld, då finns det för den, som erkänner den, endast två möjligheter, antingen att förklara: »den själ, som har syndat, skall dö,» eller också att — divina auctoritate — anordna en systematisk substition, ett försoningsinstitut, sådant som i Hes. 40—48 och i P., där två ting stå i förgrunden: synden och blodet genom offer. Äfven i P. synes hufvudsynpunkten vara den, att det är lif, som gifves för skulden, Lev. 17: 11: »blodet försonar för det *lif*, som däruti är». Nu är det kändt beträffande kofer såsom ekvivalent i mordsaker, att det fanns fall, då man icke nöjde sig med kofer, utan kräfde lif för lif af mördaren eller hans släkt, 2 Sam. 21 3 ff.,

Num 35 31. Sådana fall, som kungöra, att substitutionen endast är fiktiv och konventionell och således icke behöfver godtagas, finnas äfven i P:s system. Det bestämmes, att den som syndat בִּשְׁגָגָה, af ovetenhet får godtgöra sin synd med offer, men den, som syndar בְּיָד רָמָה, med berådt mod, utrotas ur samfundet genom död eller exkommunikation, hvilka från mer än en synpunkt äro identiska.

Från flera håll har det gjorts gällande, att i Hes:s och P:s system en äldre offeruppfattning har återupptagits med tillbakasättande af den kana'anitiska [1]). Det är blodriternas öfvervägande och gåfvotankens frånvaro, som man fäst sig vid. Det kunde då se ut, som om upptagandet af denna äldre uppfattning skett efter val, godtyckligt eller af kyrkopolitiska grunder. I mina ögon är detta motiv otillräckligt, då det gäller att förstå Hes:s och P:s offersystem. Den historiska utvecklingen kommer därvid icke till sin rätt. Detta sker däremot, om man följer de synpunkter jag ofvan angifvit och som jag här sammanfattar:

1:) k o f e r-tanken hör med äfven till urtidens offeruppfattning;

2:) då den kommer före hos Hes. och P., är detta sakförhållande historiskt bestämdt: a:) af den närmast föregående tidens öfverretade religiositet, b:) af det profetiska allvaret i betraktelsen af synden.

Jag har härmed icke velat påstå, att k o f e r-tanken i Israel i allmänhet skulle ha förekommit i den skarpt utpräglade form, som den äldre dogmatiken utan tvifvel menade, att vid ett offer den offrandes medvetande var detta: detta djur offras i mitt ställe, för min synd, för hvilken jag annars skulle ha dött. Om k o f e r-tanken, såsom jag tror, har funnits, har den säkerligen uppträdt i en vida mera obestämd form, en sådan, som utmärker så många af Curtiss' citat: blodet af detta djur är utgjutet, det skall skydda mig. Så som det heter i det klassiska stället Lev. 17 11: »Jag har gifvit eder blodet att stryka på altaret, att edra lif därmed må varda försonade». — Jag bestrider heller icke, att hos Hes. och P äfven en annan synpunkt är uppe, nämligen blodets egenskap att rena och viga. Men egentligen är

[1]) Se Stade Theol. I 300, Herrmann a. a. 104—107.

detta endast en annan sida af samma sak, det är tillämpningen af faktum. —

Om tanken på ett ställföreträdande ligger bakom bestämmelserna om offer och försoning i författningsutkastet och i Prästkodex [1]), och om den, såsom vi ha sett, har stödjepunkter bakåt, så äger den också stödjepunkter framåt. Ty när litet längre fram judiska och kristliga skriftställare uttala tankar om andliga offer, om personlighetens insättande som offer, är det från denna uppfattning af det konkreta offret de utgå: offret är en prestation, där det sker en godtgörelse för synden, ett ställföreträdande [2]). Denna tanke måste då hafva funnits till förut.

---

[1]) Jag anför två citat från nyare arbeten, hvilka gå i samma riktning som ofvanstående framställning. Hos J. KÖBERLE finner jag följande (a. a. 320 f. anm.): »Nicht also stellvertretende Strafe, wohl aber eine Art stellvertretender Darbietung eines niederen Äquivalents für den Menschen selbst findet im Opfer statt». J. Herrmann (a. a. 101 f.): »sollte nicht das — — Blut — — — als eine Art כֹּפֶר für die Sünde — — m. a. W. für das Leben des Sünders betrachtet gewesen sein? — — — — — Man würde dann, um das unbeliebte Wort (sic!) zu gebrauchen, von einer Art Substitution des Tierlebens für das Menschenleben zu reden berechtigt sein.»

[2]) Se HOLTZMANN Neutest. Theol. I 67 f., PFLEIDERER Urchristent.[2] I 241 f.

4. Det prästerliga systemets sprängning genom den andliga offeruppfattningen. Psalmerna och Vishetsskrifterna.

Genom den prästerliga lagens införande syntes de profetiska idéerna vara förkväfda och det prästerliga offersystemet utan gensägelse befästadt. Så var det dock i verkligheten icke. Vi erfara visserligen, hur i mackabéertiden en förstelning äger rum i Israels religion, en förstelning, som till stor del kan härledas ifrån den prästerliga lagen. Men under tiden mellan Prästkodex' införande och mackabéerkrigen rör sig den religiösa utvecklingen i mera fria banor, banor, som sedan icke blifvit helt öfvergifna. De förnämsta källorna till vår kunskap om denna tids inre historia äro *Psalmerna* och *Vishetsskrifterna*. I båda dessa litteraturgrupper skönjes en reaktion mot det prästerliga systemet, eller kanske hellre, det visar sig, att detta icke slagit igenom. I Psalmerna är kulten icke det stora försoningsinstitut, till hvilket P. ville göra den, utan »den sköna Herrens gudstjänst». Och där finnes heller intet af denna ex-opere-fromhet, till hvilken P. ofrivilligt inbjöd, utan hjärtats lefvande fromhet, som tager sig uttryck i åkallan och tacksägelse. Och Vishetsskrifternas anda är icke partikularismens, ritualismens, formalismens. Chokmah, visheten, såsom inbegrepp af all fromhet, har i sig upptagit profetismens etiska allvar, den folkliga morålens sunda visdom och den vida syn på lifvet, som human bildning skänker. Har härtill kommit inflytelser utifrån, från främmande, isynnerhet grekisk filosofi? Det skulle då vara på enstaka punkter, men knappast i fråga om anderiktningen såsom enhet.

I Psalmerna och Vishetsskrifterna afspeglas en förskjutning i offrets ställning.

I. Med fasthållande vid offret lägges hufvudvikten på åtföljande mera andliga gudstjänsthandlingar.

Det liturgiska språket kunde icke förbli detsamma. De gamle kunde uttrycka sitt hjärtas känslor genom offer, gestaltade på olika sätt med växlande känslofärg: från den glada offermåltiden till det dystra brännoffret, som ingen fick röra. Men P. hade jämnstrukit allt efter sitt schema. Väl hade det anvisats olika slag af privatoffer: chattat, ascham, todah, nedabah, neder, men som det var, blef skilnaden mellan dem nästan försvinnande. Äfven förutsatt, att man inlade hela sin själ i det offer man frambar, förhållandet mellan dessa olika själsstämningar: den djupaste bedröfvelse till det högsta jubel, var icke lika med förhållandet mellan chattat och todah. Och därför kom hufvudvikten att ligga icke på de olika slagen af offer, utan i hvarje särskildt fall på den offren åtföljande *syndabekännelsen* (se Ps. 25, 32, 38, 51, 65), *tacksägelsen* och *lofprisningen*.

Ps. 22 26:

»Från dig kommer min lofsång i den stora församlingen
mina löften (*nedarai*) vill jag infria, omgifven af dem som frukta honom.»

Ps. 26 6 f.:

»Jag tvår mina händer i oskuld
och håller mig, Jahweh, till ditt altare,
för att låta höra tacksägelsens röst,
och förtälja alla dina under.
Jahweh, jag älskar ditt hus,
det rum där din härlighet bor.»

Ps. 27 6:

»Därför upphöjer sig mitt hufvud
öfver mina fiender rundt omkring,
jag skall offra i hans hydda offer med jubelskri (*zibeche teru'ah*)
sjunga och spela för Jahweh.»

Ps. 43 4:

»Sänd ditt ljus och din trofasthet, låt dem leda mig,
låt dem föra mig till ditt heliga berg och till din boning,
att jag må komma till Elohims altare, till Elohim, min glädje och fröjd;
och prisa dig på harpa, Elohim, min Gud.»

Ps. 50 14 f., 23:

»Offra åt Elohim tack (*todah*)
och betala den Högste dina löften (*nedareka*)
och åkalla mig på nödens dag,
så att du kan lofva mig, när jag har frälsat dig.
— — — — — — — — — — — — — — —
Den som offrar tack (*zobeach todah*) han ärar mig.»

Ps. 54 8 f.:

»Då vill jag offra åt dig med frivillig hyllning (*binedabah*),
prisa ditt namn Jahweh, att det är godt,
emedan du har befriat mig från all nöd,
och mitt öga har fått se sin lust på mina fiender.»

Ps. 56 13:

»Jag är skyldig dig löften (*nedareka*), Elohim.
Jag vill betala dig tack (*todot*),
emedan du har frälsat min själ från döden,
mina fötter ifrån fall,
att jag kan vandra inför Elohims ansikte i de lefvandes ljus.»

Ps. 61 8 f.:

»Han (konungen) sitte på sin tron inför Elohim evinnerligen.
Nåd och trofasthet låt dem bevara honom.
Då vill jag lofsjunga ditt namn evinnerligen,
i det jag betalar mina löften (*nedarai*) dag för dag.»

Ps. 65 2, 4:

»Dig tillkommer lofsång i Sion, o Elohim,
dig betalar man löfte (*neder*)
— — — — — — — — — —
Syndaskulderna äro mig öfvermäktiga,
våra öfverträdelser dem förlåter du.»

Ps. 71 22:

»Så vill jag ock tacka dig med strängaspel för din trofasthet, min Gud,
och lofsjunga dig på harpa, du helige i Israel.»

Ps. 107:17—22:

»De som voro sjuka för sin syndiga vandels skull,
och plågades för sina förseelser,
som vämjdes vid all mat
och voro nära dödens portar,
som ropade till Jahweh i sin nöd,
och hvilka han frigjorde från deras betryck,
i det han sände sitt ord och gjorde dem helbrägda,

och befriade deras lif från döden,
de skulle tacka Jahweh för hans nåd
och för hans under med människorna
och offra tacksägelsens offer (*wejizbechu zibeche todah*)
och förkunna hans verk med jubel.»

Ps. 116 16—19:

»Jag är din tjänare, din tjänarinnas son,
du löser mina bojor.
Dig vill jag offra tacksägelsens offer (*ezbach zebach todah*)
och jag vill prisa Jahwehs namn.
Mina löften (*nedarai*) till Jahweh betalar jag
i hela hans folks åsyn,
midt i dig, Jerusalem, Hallelujah!»

Ps. 119 108:

»O låt min muns frivilliga hyllning (*nedabot pi*)[1]) behaga dig, Jahweh.»

Jona 2 8—10:

»Då min själ försmäktade, tänkte jag på Jahweh
och min bön kom till dig, till din helgedoms tempel.
— — — — — — — — — — — — — — — —
Med tacksägelsens röst vill jag offra åt dig (*bekol todah ezbechah*),
hvad jag har lofvat, vill jag betala. Hjälpen är hos Jahweh.»

Job 33 26—28:

»Han beder till Eloah och han är honom nådig,
han ser hans ansikte med jubel
och förtäljer för människorna hans frälsning,
sjunger för folket och säger:
Jag har syndat och förvrängt rätten,
men icke vedergällde han mig efter min skuld.
Han friade min själ från att nedfara i grafven,
och mitt lif fröjdar sig åt ljuset.»

Det har mött oss i de anförda ställena uttryck sådana som »tacksägelse», »frivillig hyllning», »löfte». Äro dessa uttryck identiska med den prästerliga lagens privatoffer: todah, nedabah, neder? Eller beteckna de endast andliga gudstjänsthandlingar utan offer? Mot det förra talar uttryck sådana som »offra med tacksägelsens röst», »munnens frivilliga hyllning», »jubelskri-

[1]) Denna psalm, som andas den djupaste vördnad för lagen, känner endast ett andligt offer. Likaså de till samma eller en besläktad riktning hörande Ps. 141 och 69.

offer» och de ständigt återkommande uppgifterna om sång och musik såsom medel för tacksägelsen. För det senare funnes enligt min mening intet hinder, för så vidt nämligen icke dessa psalmer hafva användts i tempeltjänsten. Då så torde ha varit förhållandet, blir det alltid säkrast att förena dessa båda synpunkter. Jag ansluter mig därför till Duhm, då han i en anmärkning till det sist anförda stället, Job. 33 26 ff., yttrar: »Af sådana ställen borde man draga den slutsatsen, att vid frambärandet af ett tackoffer i templet lekmannen sjöng eller lät tempelsångarne sjunga en därför bestämd sång.» Hiob, (MKAT XVI) 162. Detta gäller templet och Psalmernas användning vid tempeltjänsten. Men utanför templet, i diasporan, och då Psalmerna användes för den enskilda andakten, är det otvifvelaktigt, att dessa termer fattades som andliga gudstjänsthandlingar utan offer, ett sakförhållande, som är betydelsefullt nog. Men de anförda ställena fästa närmast uppmärksamheten på något annat, nämligen därpå, att i tempeltjänsten sången och musiken hafva bytt plats med offret. Offret har blifvit en bisak, ett tillbehör. Detsamma framgår också af *Krönikeböckerna*, hvilkas intresse väl är fästadt vid tempelkulten, men mindre vid prästerna och offren än vid leviterna i olika funktioner, vid sången och musiken [1]).

Gudstjänstens karakter bestämmes icke längre af offren, utan af sången och musiken:

Ps. 100 1—4:

»Tjänen Jahweh med glädje,
Jubien för Jahweh, alla jordens riken,
Kommen inför hans ansikte med fröjderop.
— — — — — — — — — — — — —
Beträden hans förgårdar med pris.
Lofven honom, välsignen hans namn.»

Ps. 102 22 f.:

»Man må förkunna i Sion Jahwehs namn
och hans lof i Jerusalem,
när alla folk församlas,
och alla konungariken, för att tjäna Jahweh.»

För de gamle var kulten höjdpunkten i lifvet, den var glädje inför Jahwe, och sådan är också den öfvertygelse, som

[1]) Jfr Cheyne Das relig. Leben der Juden nach dem Exil 212.

tager sig uttryck i så många af Psalmerna. Men kulten har här lyfts upp på ett högre plan, det bärande elementet har blifvit ett annat. Det är icke längre fråga om en sinlig lifsstegring: »att äta och dricka och göra sig glad inför sin gud». Det är öfverhufvud taget icke fråga om »mat och dryck», utan snarare om »rättfärdighet, frid och fröjd i helig ande» (Ps. 15, 24 3—5, 27 4, 42 5, 55 15, 63 8, 84, 122 1).

Psalmerna sätta ett ofantligt värde på templet. De fromme nästan identifiera Gud och templet. Hvad de vänta och få af Gud är för dem förmedladt af templet. Då de gå till templet, gå de att skåda Guds ansikte (Job. 33 26, Ps. 24 6, 27 8 f., 31 21, 42 2—4, 63 2). Till templet rikta de sina böner och därifrån kommer bönhörelse (Ps. 3 5, 5 8, 18 7, 28 2, 99 9, 134 2 f., 138 2). I templet är frid och därifrån kommer hjälp (Ps. 14 7, 17 8, 20 3, 27 5, 31 21, 53 7, 61 5, 68 6, jfr 36 9, 92 14). Men templet är icke detta i egenskap af offerplats, utan därför, att det är den punkt i världen, där Gud uppenbarar sig för de fromme och möter dem (Ps. 48 2 ff., 63 3, 65 3, 5, 68 18).

II. Sedliga och religiösa handlingar = offer.

Den andliga offeruppfattningen kommer till synes icke blott i den förandligade uppfattningen af tempeltjänsten, utan också i tanken på en gudstjänst utan tempel och en försoning utan offer.

Ps. 4 4:

»Offren offer af rättfärdighet och förtrösten på Jahweh.»

Ps. 51 19:

»Offren åt Gud äro en förkrossad ande,
ett förkrossadt och bedröfvadt hjärta
vill du, o Gud, icke förakta.»

Ps. 141 2:

»Min bön *gälle* inför dig såsom ett rökoffer,
mina händers upplyftande såsom ett aftonoffer.»

Ordspr. 10 12:

»— — — kärlek öfverskyler alla öfverträdelser.»

Ordsp. 16 6:

»Med godhet och sanning varder synd försonad
och genom Jahwehs fruktan undflyr man det onda.»

Sir. 3 3, 14 f., 30:

»Den som ärar sin fader, försonar synder.
— — — — — — — — — — — —
Medlidande med fadren skall icke utplånas,
och i stället för synder skall det stå fast.
På olyckans dag skall det tänkas på dig.
Såsom is för töväder skall det borttaga dina synder.
Flammande eld utsläcker vattnet
och välgörenhet försonar synder.» (Jfr 40 24)

Sir. 18 20 f.:

»Inför domen pröfva dig själf,
så skall du i hemsökelsens tid finna förlåtelse.
Innan du kommer till fall, ödmjuka dig,
och på den tid, då du begått synder, ådagalägg bättring.»

Sir. 21 1:

»Min son, om du har syndat, så gör det icke mera,
och bed om nåd för dina förra synder.»

Sir. 28 1—5:

»Den som hämnas, undfår hämnd från Herren,
och alla hans synder blifva honom behållna.
Låt fara hvad du har på hjärtat, och bed därefter,
så skola dina synder förlåtas dig.
En människa fasthåller vid vreden mot en annan
och beder om frälsning af Herren.
Med en människa, som dock är såsom han, har han intet medlidande,
och han beder om nåd för egna synder!
Han själf, som dock är kött, fasthåller vid vreden,
hvem skall förlåta hans synder?»

Sir. 32 1—3 (35 1—3) [1]:

»Den som håller lagen, frambär ett rikt offer,
ett fridsoffer frambär den, som iakttager budet.
Den som bevisar godhet bringar ett spisoffer,
och den som öfvar välgörenhet frambär ett lofoffer.
En för Herren en välbehaglig gåfva
är det att fly det onda,
och försoning att afstå från orätt.»

[1]) Öfversättningen af Sirach här och å andra ställen är efter Smend Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch. Om det afsnitt, i hvilket 32 1—3 ingår, se Smend Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt XXXVI.

Syr. 39 5:

»Sitt sinne riktar han (den fromme) på att söka
efter Herren, som har skapat honom,
och inför den Högste beder han om förbarmande.
Och han öppnar sin mun i bönen
och beder om nåd för sina synder.»

Tob. 4 71:

»Inför den Högste är barmhärtighet.
för alla dem, som beflita sig därom, ett godt offer.»

Tob. 12 8—12:

»Berömvärda äro bön med fasta och barmhärtighet och rättfärdighet.
— — — — — — — — — — — —
Ty välgörenhet räddar från döden och renar från hvarje synd.
De som öfva barmhärtighet och rättfärdighet skola få långt lif.
— — — — — — — — — — — —
Och nu, när I båden, bragte jag eder böneoffer inför den Helige.»

Dan. 4 24:

»Därför, o konung, låt mitt råd täckas dig,
och gör dig fri från dina synder genom allmosor
och från dina brott genom barmhärtighet mot de fattiga
om din lycka skall blifva varaktig.»

För de gamle — och för P. — var offret gudstjänst κατ' ἐξοχήν, *'abodah*, men i de anförda ställena möter oss, liksom hos profeterna, tanken på en andlig tjänst utan offer. Denna tanke står i Psalmerna och Vishetsskrifterna i förgrunden. Äro nu icke offer och gudstjänst identiska, så är offret icke heller det nästan suveräna försoningsmedel, hvartill det gjordes af P. Finnes det en andlig tjänst, så finnas ock försoningsmedel af samma slag. I öfverensstämmelse härmed fattas förutsättningarne för att deltaga i kulten på ett motsvarande sätt: »Hvem skall gå upp på Jahwehs berg, hvem skall stå på hans heliga rum? Den som har oskyldiga händer och ett rent hjärta o. s. v.» — »Jag tvår mina händer i oskuld». Ps. 24, 26 6, jfr 73 6.

I en afhandling »Einleitung in die Psalmen» (ZAW 1897, s. 274 f.) yttrar B. Jacob: »För oss må begreppet 'offra' (af offerre = προσφέρειν = הקריב) genom tusenårig förvandling vara så förbleknadt, att vi utan anstöt mena oss kunna säga: 'offra tack'. För hebréern är detta alldeles omöjligt. För honom

betyder זבח under alla omständigheter 'slakta' i helt konkret mening. Aldrig, så ofta än ordet förekommer, brukas det i öfverförd mening. Först en lagfientlig allegorik utbildade en fullständig typologi för det andliga offret.» Till Jacobs mening, att Psalmerna icke känna andliga offer, men helt gå i den prästerliga lagens anda, kan jag omöjligt ansluta mig och hänvisar i detta afseende till E. Königs grundliga kritik, St. Kr. 1906, s. 376 ff. Men det oaktadt innehålla Jacobs ord något beaktansvärdt. Först och främst fastslår han, att tanken »andliga offer» — för oss den enda möjliga — en gång i sin upprinnelse tangerat det omöjligas gräns. Vidare afslöjar han den åskådning, som tagit sig uttryck i denna tanke, såsom en lagfientlig, alltså en offerfientlig.

Syntesen »andliga offer» är i själfva verket en af de betydelsefullaste företeelser i religionens historia. *Zebach*, det var det djur, som slaktades och hvars blod stänktes på altaret; *minchah* den gåfva af vegetabilier, som uppbrändes på altaret. Så var det genom gammal häfd och på grund af lagens föreskrift. Men nu höras röster, som förkunna, att *zebach* icke har med blod att göra, utan med botfärdiga hjärtan (Ps. 51 19), att *minchah* icke är något som förstöres utan gagn, utan det, som tjänar till lindring af nästans nöd (Tob. 4 11). Detta är intet mindre än en revolution, men en af dem, om hvilka det gäller, att »hvad stort sker, det sker tyst» [1]). Dess genesis undandrager sig också närmare undersökning. Det enda som kan sägas är, att det är en följd af en högre religiös uppfattning och af offerformernas försvinnande betydelse för medvetandet. Jämlöpande med tanken »andliga offer» är den ofvan omtalade »inre reningen».

Är nu denna åskådning offerfientlig? Jämförd med profeternas polemik är den det icke [2]). Den ton, som genomgår dessa utsagor, är icke den upprörda, som användes af profeter och agitatorer, utan den lugna, som utmärker den vise och läraren. Och i allmänhet är fientlig afsikt utesluten. Sirach, Tobit, Da-

[1]) Hufvudvikten i de anförda ställena faller mindre på användningen af namnet 'offer', än på den genomgripande förändringen af begreppet 'gudstjänst'!

[2]) Jfr Buhl Psalmerne 22, not **, Bousset Rel. des Judentums² 121 f., anm.

niel, som känna »andliga offer», tala med stor hängifvenhet om tempelkulten i Jerusalem. Anmärkningsvärdt är ock, att en af de få psalmer, som polemisera mot offret, 51, har i slutet fått en förmildrande tillsats, och upptagandet af namnet 'offer' är ju i viss mån ett erkännande åt det konkreta offrets förutvarande betydelse. Men i själfva verket var denna *religionsfilosofiska* åskådning, som utan ostentation ersatte det konkreta offret med ett andligt, ett vida allvarligare angrepp på offertjänsten än profeternas *religiöst-entusiastiska* förkastande. Den medförde väl icke offrets afskaffande, men när offertjänsten blifvit afskaffad, visade det sig, att det »andliga offret» ensamt var tillräckligt.

Då Jacob i det ofvan anförda uttalandet talar om »en lagfientlig allegorik, som utbildade en fullständig typologi för det andliga offret», tänker han förmodligen närmast på hellenismen. För den judisk-alexandrinska filosofien (se kap. 6) voro grofva, sinliga handlingar som offer, hvilka i grunden berodde på en antropomorfistisk uppfattning af gudomen, stridande mot en idealistisk världsåskådning. Det är därför en egendomlighet hos denna filosofi att söka borttolka allt, som står i vägen härför. Den allegoriserar, spiritualiserar, begagnar förhandenvarande former och begrepp, men fyller den med nytt, andligt innehåll. Hafva de nu ofvan anförda utsagorna om »andliga offer» sin rot uti denna filosofi?

För att besvara frågan är det först och främst nödvändigt att fastställa, hur hellenismen format tanken »andliga offer». Det finns i detta hänseende en skilnad mellan palestinensiskt och hellenistiskt uttrycksätt, — jag hänvisar till de i kap. 6 och 7 anförda hellenistiska och rabbinska ställena.

Den *rabbinska* riktningen, som håller sig till lagens bokstaf: offren i de föreskrifna formerna äro befallda, — djärfves icke säga, att en sedlig eller en religiös handling är offer, utan endast, att den *gäller*, räknas, anses, betraktas som offer [1]). Den *hellenistiska*, som hyllar en allegorisk skrifttolkning och opererar med den dubbla synpunkten: stadgarnes kropp, den yttre bokstafven och deras själ, den inre meningen, kan utan vidare säga: denna handling *är* offer.

[1]) Formeln lyder *b. Berakot* 15 b GBT I 52 m. fl.: מעלה עליו הכתוב כאלו. Se Lewy Neuhebr. Wörterb. III 652, Bacher Die exeget. Terminol. der jüd. Traditionslitteratur I 139 f., II 148 f.

Genomgå vi från denna synpunkt de ofvan anförda ställena, finna vi prof på båda nyanserna:

Ps. 141 2:
min bön *gälle* [1]) såsom ett rökoffer.

Sir. 35 1 ff.:
den som håller Guds lag frambär ett rikt offer, o. s. v.

Tob. 4 11:
barmhärtighet *är* ett godt offer.

Ps. 4 4 är utom räkningen, då det icke är möjligt, att bestämma, hvad som ligger i uttrycket וּזְבְחֵי צֶדֶק, offer af rättfärdighet, som jag öfversatt det — antingen »rituellt korrekta offer», eller »offer, bragta med det rätta sinnelaget», eller — »rättfärdighet».

De öfriga, rätt talrika ställen, där det heter, att goda handlingar *försona* — utan att offer nämnes, — ha visserligen väl betygade paralleler i rabbinska utsagor, men en så allmänt fattad tanke kan ha hemortsrätt öfverallt.

Om tre ställen skulle det kunna påstås, att de begagna det hellenistiska uttryckssättet: Sir. 35 1 ff., Tob. 4 11, Ps. 51 19. Hvad de två förstnämnda ställena angår skulle detta kunna passa in. Sirach röjer annorstädes hellenistiska inflytelser, [2]) och Tobit, som dock i många afseenden företräder en ultra-judisk uppfattning, är skrifven på grekiska [3]). Beträffande Psalmstället torde däremot allt annat tala emot hellenistiskt inflytande. Dess uttryck »offren åt Gud äro en förkrossad ande», torde i stället ha att göra med profetiska tankar. V. 18 innehåller ju den rent pro-

---

[1]) Om betydelsen af תִּכּוֹן, se Duhm Psalmen (MKAT XIV) 290, Buhl Psalmerne 854.

[2]) Se Bertholet hos Budde Gesch. d. althebr. Litteratur 407 f., Gfrörer Philo II (Krit. Gesch. des Urchristentums I 2) 18 ff. Detta hindrar tydligtvis icke, att såsom Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt XX sq., påpekat, Sirach var en försvarare af den fäderneärfda fromheten gent emot hellenismens *nedbrytande* tendenser. Karakteristisk är i detta afseende hans dubbla ställning till offret. Å e.s. betonandet af det andliga offret, å. a. s. uppmaningen att offra, emedan det är befaldt. Härom se nedan! Jfr ock Meinhold Die Weisheit Israels 123, Bousset Rel. des Judentums[2] 122, 135.

[3]) Se Schürer Gesch. III[3] 177.

fetiska tanken: »Du har icke behag till slaktoffer, att jag skulle gifva det, brännoffer behaga dig icke». Och uttrycket רוּחַ נִשְׁבָּר »förkrossad ande», häntyder på Trito-Jesaja, hvars fromhetsideal detta är, Jes. 57 15.

Om hellenistisk åskådning har medverkat — hvilket beträffande Sirach och Tobit icke är uteslutet — så har den dock icke skapat tanken »andliga offer». Om till och med farisesimen kände andliga offer — Ps 141 är mähända det första beviset härför — huru mycket mera då »de fria skott, som voro utgångna från profeterna». (Wellhausen Gesch.[5] 208).

III. Med ogillande af offret ersättes det med något andligt.

Ps. 40 7—11 [1]:

»Slaktoffer och spisoffer *behaga dig icke.* — — — Brännoffer och syndoffer *fordrar du icke.* — —
Se, jag har läst det i bokrullen, skrifven för mig.
Att göra din vilja, min Gud, är min lust, och din lag är i mitt hjärta.
Jag har förkunnat din frälsning i den stora församlingen,
mina läppar har jag icke tillslutit, Jahweh, du vet det.
I mitt hjärta är din sanning och din hjälp.
Icke har jag förnekat din nåd och din trofasthet.»

Ps. 51 16—19 [2]:

»Rädda mig från blodskulder, Jahweh, min frälsnings Gud,
då skall min tunga jubla öfver din frälsning.

---

[1]) Se Duhm a. a. 118.

[2]) Vers 20 f. är en senare tillsats, se Duhm a. a. 174 f., Cheyne Relig. Leben 147 f. När det från andra håll påstått, att ingen motsägelse råder mellan v. 18 och v. 20 f., påpekar Buhl a. a. 353 f., att det väl ändå är att göra en dygd af nödvändigheten, om man i v. 18 f. inlägger den meningen, att Gud icke har behag i de offer, som man är förhindrad att bringa. Smend, Relg.[2] 425 anm. 3, gör en motsats mellan den hedniska offertanken, som vill böja Guds vilja och afvisas i v. 18 f., och den rätta, v. 20 f. Bortsedt därifrån, att texten icke ger anledning till en sådan åtskilnad, torde den hedniska offertanken få anses vara genom Hes. och P öfvervunnen, hvilket Smend själf på ett annat ställe, St. Kr. 1884, s. 717, uttryckligen medgifver: »den hedniska offertanken var här (i den efterexiliska tempeltjänsten) fullkomligt förintad». Likasom ifråga om Jesaja söker Buhl a. st. försona den prästerliga åskådningen med den profetiska.

Herre öppna mina läppar, att min mun må förkunna ditt lof.
Ty du har *icke behag till slaktoffer,* att jag skulle gifva det.
Brännoffer behaga dig icke.
Offren åt Gud äro en förkrossad ande,
ett förkrossadt och bedröfvadt hjärta, vill du, o Gud, icke förakta.»

Ps. 69 31 f.:

»Jag vill lofva Guds namn med sång och upphöja honom med tacksägelse,
och det skall täckas Jahweh *mer än* unga tjurar med horn och klöfvar.»

Ordspr. 21 3:

»Att göra rätt och rättfärdighet behagar Jahweh *mer än* offer.»

De profetiska orden om offertjänstens förkastlighet hafva säkerligen aldrig upphört att vara verksamma. Minst hafva de kanske förmått uträtta hos dem de närmast afsågo, ehuruväl de måste hafva bränt sig in i själen på dem som hörde dem (Jer. 26 16 ff.). Dessa ord stodo i en skärande motsats till det prästerliga systemet. Och underligt är, att de profetiska skrifterna icke blefvo föremål för ett förstörelsearbete, utan endast för ett vid-sidan-ställande af upphäfvande tankar. I vissa fall ansågs det nödigt att utspäda eller neutralisera dem — så i Jes. 1 12 ff. och framför allt i Jeremia-boken. Jeremia är den, som skarpast af alla profeter fördömt offertjänsten, men efter den prästerliga bearbetningen kunde man i den skrift, som bär hans namn, få läsa ställen sådana som 17 26, 31 14, 33 18. Att de profetiska orden icke råkat i förgätenhet, därom vittnar det förhållandet, att de med förkärlek citeras af senare tiders offerfientliga skriftställare. Och det finns skäl att antaga, att de öfvat ett starkt inflytande, äfven där ett sådant åberopande icke uttryckligen äger rum. Cheyne (Origin of the Psalter 364) talar om en tänkareskola, som utgått från Jeremia — i motsats till den esraitiska — och som lagt in sin åskådning i psalmer som 40, 50, 51; och likaså förnimmer man i åtskilliga af Vishetsskrifterna, t. ex. i Ordspr. och hos Sirach en stark återklang af profetiska tankar. Oppositionen mot offertjänsten synes dock hafva funnits äfven inom andra kretsar. Ofvan under I ha anförts en del ställen, som visa, att de mera andliga gudstjänsthandlingarne i verkligheten fingo större betydelse än offret. Den chasideiska psalmen 69 uttalar detta direkt: det skall behaga Jahweh *mer* än offer.

Till de ställen, som efter profetiskt föredöme ogilla offret, höra äfven några andra, hvilka emellertid kräfva en behandling för sig.

IV. Offer utan gudligt sinnelag fåfänga.

Ordspr. 15 8:

»De ogudaktiges offer äro en styggelse för Jahweh,
med de rättsinniges bön behagar honom väl.»

Ordspr. 21 27:

»De ogudaktiges offer är en styggelse
än mer när de frambära det för brott.»

Sir. 7 8—10:

»Begå icke i fräckhet för andra gången en synd,
ty redan vid den första skall du icke blifva ostraffad.
Tänk icke: på mängden af mina gåfvor skall Herren skåda ned,
och om jag offrar något åt Gud, den Högste, så skall han mottaga det.
Var icke klenmodig, då du beder,
och försumma icke att öfva välgärningar.» Jfr 5 4—6.

Sir. 31 21—24:

»Ett brännoffer af orättfärdigt gods är en befläckad gåfva,
liksom ock de gudlöses offer icke är till välbehag.
Icke har den Högste välbehag till de gudlöses offer,
ej heller förlåter han synderna för en myckenhet af offer.
Sonen slaktar i fadrens åsyn,
den, som frambär ett offer af de fattiges underhåll.»

Sir. 32 14—20:

»Sök icke att muta Gud genom dina gåfvor,
ty han skall icke mottaga dem,
och förlita dig icke på orättfärdigt offer,
ty Herren är domaren,
och icke finns det hos honom anseende till personen.
Icke känner han anseende till person till den armes ogunst,
och dens bön, som lidit orätt, hör han.
Den plågades klagan är ett välbehagligt offer
och ropet om hjälp når till molnen.»

Då en förkastelsedom uttalas öfver de ogudaktiges offer, ligger den tanken närmast till hands, att det är de ogudaktiges, men icke de rättfärdiges offer, som förkastas, en tanke, som har stöd af Sir. 32 8 f. »Den rättfärdiges offer gör altaret fett och

vällukt kommer inför den Högste. Den fromme mannens offer är tacknämligt, och Herren skall förvisso hafva det i åtanke.» Men det synes mig, som om i de anförda ställena förkastandet sträckte sig äfven till offret öfverhufvud, eller åtminstone för så vidt det användes för att försona en begången synd.

I sin förklaring till Ordspr. 21 27 säger Frankenberg (NKAT II 3, 124) icke utan skäl: »Man förstår öfver hufvud taget icke, hvarför ett offer, genom hvilket en syndare ville försona sin skuld för en begången synd, skall reta Gud till vrede mer än ett annat offer». Detta vid första påseende något underliga ställe synes emellertid få en god förklaring, om man ger akt på följande:

a:) Den af P gjorda skilnaden mellan synder »i öfverilning» och »med upplyft hand» är icke möjlig att strängt genomföra. Det torde, såsom Herrmann (Idee d. Sühne 93 ff.) antager, hafva tillkommit prästerna att i hvarje särskildt fall göra denna åtskilnad. P:s drakoniska bestämmelser och den judiska församlingens egenskap att i likhet med alla andra kyrkosamfund icke bestå af idel heliga gjorde det med all sannolikhet både önskvärdt och nödvändigt att därvid förfara så mildt som möjligt. Enligt lagens ursprungliga mening kunde offer till försoning bringas endast för lättare, hufvudsakligen rituella förseelser, medan de svårare voro uteslutna från försoning och medförde exkommunikation eller dödsstraff. De ofvan anförda ställena tala nu om brott eller svårare synder, hvilka anses kunna försonas genom offer. Det är därför troligt, att dessa ställen äro riktade mot en slapp botpraxis, som hade utbildat sig i den judiska församlingen.

b:) Åtskilliga af de anförda ställena förneka nämligen, att offer kunna försona. Flera angifva hvad som försonar: omvändelse, godhet och trohet mot nästan, välgörenhet.

c:) *I Psalmerna och Vishetsskrifterna skall man ock förgäfves söka ett enda ställe, där offret tillskrifves egenskapen att försona* [1]).

[1]) Couard Die relig. u. sittl. Anschauungen d. alttest. Apokr. u. Pseudepigr. 127, anför i detta afseende Sir. 38 11, 45 16. Det förra stället, utsäger, så vidt man kan finna, intet om offret som försoningsmedel men i föreg. vers åberopas i detta afseende bot och omvändelse. Det senare talar om Moses' verk i dess helhet med anförande af den prästerliga formeln לכפר 'till försoning', alltså endast ett medelande af en historisk uppgift.

Men enligt P var offrets förnämsta syfte att åstadkomma försoning. Det torde därför icke böra nekas, att den förkastelsedom öfver de ogudaktiges offer, som vi här hört uttalas, sträcker sig äfven till offret öfverhufvud. Förhåller det sig så, kunde man ju säga, att offret teoretiskt förlorat sin rätt att vara till. Detta är också innebörden af några andra ställen.

V. Offrets oförnuftighet.

Ps. 50 9—13:

»Jag vill icke taga tjurar ur ditt hus
eller bockar ur dina fållor,
ty mitt är allt villebråd i skogen,
och djuren på tusentals berg.
Jag känner alla fåglar på bergen
och det som rör sig på marken hör mig till.
Om jag hungrade behöfde jag icke säga dig till,
ty min är jordens krets och allt hvad däruti är.
Skulle jag äta tjurars kött
eller dricka bockars blod?»

Den första delen af denna psalm (v. 1—15) är riktad mot dem, »som iakttaga sin förbundsplikt genom offer» (Kraetzschmar Bundesvost. 231). Där uttalas den tanken, att deras offer visserligen äro ihågkomna af Gud, och att han icke klandrar dem därför (v. 8), men de skola dock besinna, att djuroffer icke svara mot hans väsen och egenskaper (v. 9—13). De offer, som förf. däremot vill anbefalla, äro de andliga, tacksägelse, åkallan, lofprisning, löften (se ofvan sid. 67). Förf. har alldeles icke för afsikt att föreslå offrets afskaffande. Den vänliga tonen mot de offrande och äfven mot offren i v. 1—8 talar afgjordt däremot. Ja v. 9—13 låter nästan som en apologi för offret, ett afvärjande af en oriktig uppfattning, som påbördas de offrande af motståndare. Ty det finnes väl ingen grund att med Duhm (Psalmen, MKAT XIV, 143) tänka, att folket i dessa tider verkligen hyste den meningen, som förf. bekämpar, att Gud åt offerkött och drack offerblod. Visserligen saknar man då, såsom Duhm påpekar, ett svar på den frågan, hvarför offer ännu skola frambäras. Men det är efter P flera än förf. till denna psalm, som stå svarslösa inför den frågan. Och det förekommer, att den skarpaste kritiken öfver offret och andra kultbruk är den omed-

vetna, den som i obevakade ögonblick undslipper sådana, som hålla på ifrågavarande bruks fullgörande.

Pred. 4 17:

»Gif akt på din fot, när du går till Guds hus,
och träd dit in för att lära
hellre än att gifva dårars offer,
ty de besinna icke, hur illa de göra.»

Pred. 9 2:

»Allt kan hända dem, allt, likasom det går dem alla lika,
den rättfärdige och den orättfärdige, den rene och den orene,
den som offrar och den som icke offrar
den gode liksom syndaren, den som går ed och den som skyr eden.»

Att den, som offrar, icke har det bättre än den, som icke offrar, synes som skäl emot offret vara ganska svagt. Inför den stora likgiltighet, som talar ur dessa Pred:s ord, falla i hvarje händelse alla skäl till marken. Det som är mest af intresse i det sista stället är antydningen, att det fanns människor, som icke offrade. Att de omnämnas, talar för, att deras antal icke var föraktligt. Sammanställningen med edsvägrande gör det möjligt, att essenerna åsyftas [1]). I »dårars offer — — de besinna icke hur illa de göra», har den skeptiske Predikaren däremot visat en öfvertygelse, som i skärpa icke lämnar något öfrigt att önska. Läroföredraget i templet intar för honom hufvudparten af gudstjänsten.

Sir. 32 1—4:

»— — — — — — framträd för Herren icke med tomma händer
ty allt sådant måste man göra, *emedan det är befaldt.*»

I v. 1—3 hade offret under spiritualiseringen nästan förflyktigats. Om det att hålla Guds lag, att vara barmhärtig, tacksam, att vända om från synden — om det är de rätta offren, hvad behöfs då ett konkret offer? Denna konsekvens vågar förf. icke draga, han hejdar sig tvärt. Det är visserligen sant, att denna andliga gudstjänst är den förnämligaste, men de i lagen föreskrifna offerformerna måste likafullt iakttagas, *emedan det är befaldt.* Detta är i själfva verket det enda svar, som gifves efter P, men ett positivt svar kan man icke kalla

[1]) Se Siegfried Prediger u. Hoheslied (NKAT II 3), 66.

det. Vi träffa på detsamma litet längre fram i olika variationer men med samma innebörd: det finnes icke längre någon förnuftig mening i offret utom möjligen en pedagogisk, som endast fastslår offrets oförnuftighet. Man fattar det som ett medel bland många att pröfva människans lydnad. Så heter det i den slaviska (II.) *Henok:*

»Herren Gud behöfver icke bröd, eller ljus eller spis eller boskap, utan därmed pröfvar han människans hjärta.» Rec. B. [1]).

Såsom pröfningsmedel i detta afseende tjänade faktiskt hela ceremoniallagen, främst renings- och spislagarne, och kunde tydligtvis tjäna hvad som hälst mellan himmel och jord. Ty det ligger i sakens natur, att, om man vill pröfva en människas lydnad, man därtill väljer antingen mycket svåra uppgifter eller ock sådana, hvilkas syfte den lydande ej genomskådar och om hvilka han måste fråga sig: hvarför, till hvad ändamål tjänar detta? När så den lagfromme svarar sig: emedan du får lön, så är därmed intet sagdt om offrens och de andra kultbrukens förnuftsgrunder. Det har endast bredts en slöja öfver dem, och man grubblar icke öfver »det, som ingen mänsklig varelse kan utforska» [2]) — det lönar sig icke.

Att Siraciden skulle hafva fattat offret såsom en besvärlig plikt jäfvas emellertid af många ställen. I de närmast följande vv. 32 6—11 förordar han, att de gåfvor man gifver åt Herren, förstlingar och tionde, skola gifvas med rund hand och villigt hjärta. Herren ihågkommer det och skall vedergälla gifvaren sjufaldt. Med dessa gåfvor afses icke, att de skola komma Herren själf till godo, — den uppfattning som Ps. 50 bekämpade — utan altaret (v. 6 f.), templet och prästerskapet, såsom stående i Herrens tjänst, jfr 7 31. Hans intresse för tempelkulten

[1]) Hos Bonwetsch: D. slav. Henochbuch 40 f. (i Abhandl. d. kgl. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen, Philol. histor. klasse, Neue Folge, Bd 1 1896—97, N:r 1). Recens. A. lyder (därst.): »Begär Herren bröd eller ljus eller slaktoffer, eller några som hälst offer? Det är intet. Utan Gud begär ett rent hjärta och med sådant pröfvar han människans hjärta.» — Om denna skrifts beroende af Sirach se därst. s. 7. — Om Sirach-bokens stora inflytande för öfrigt se Bousset Rel. des Judentums[2] 6 f.

[2]) Beträffande sammanhanget: den begärda förnuftsgrunden för askan af den röda kon, se *mdr. Kohelet r.* VIII 3, WBR I 113 (auktor: R. Mana från Schaab, IV).

är i kap. 50 stegradt ända till entusiasm, men det är dess estetiska sida, som där rent mänskligt tilltalar honom.

I dessa två: lydnaden för lagen och fröjden åt det sköna i kulten, hafva vi att se de stöd, som uppburo offret, sedan dess religiösa innehåll gått förloradt, och det icke längre hade något teoretiskt berättigande. I och med gudsidéns förandligande hade offertjänsten i själfva verket blifvit en anakronism. »Himmelen och alla himlars himmel kunna icke fatta dig, än mindre detta rum» (1 Kon. 8 27, 2 Krön. 2 6). »Skulle jag äta tjurars kött och dricka bockars blod?» (Ps. 50 13). För människor med denna uppfattning kunde offertjänsten hafva värde endast såsom gudstjänstlig symbol och berättigande endast på grund af lagens föreskrift.

De anförda vittnesbörden ur Psalmerna och Vishetsskrifterna hafva gifvit vid handen, att offret förlorat sin förra plats. För dess berättigande är man nödd att skrifva ett stort frågetecken, såsom af lagen anordnadt försoningsmedel har det ingen betydelse; i gudstjänsten är det icke längre höjdpunkten; såsom uttryck för den enskildes fromhet har det fått vika för andligare former.

Vi ha kunnat urskilja tre stadier — logiskt, icke temporellt — i uppskattningen af offret inom Psalmerna och Vishetsskrifterna. I. lät offret träda tillbaka för andra gudstjänsthandlingar: offret blef tillbehör. II. kände en andlig tjänst, åt hvilken förlänades namn af offer, en gudstjänst af högre slag, som till synes lämnade den vanliga oförkränkt. III. förkastade det konkreta offret. Den sista ståndpunkten var omedelbart bestämd af de profetiska tankarne. Den andra är närmast att fatta som ett öfvergångsstadium, men som sådant af utomordentlig vikt. Samtidigt med att man till det yttre fasthåller vid offerreligionen höjer man sig till religion utan offer. Den första, den mest konservativa, var helt visst den vanligaste, lekmannameningen.

5. Den judiska fromheten och tempeltjänsten.

Bousset yttrar i Rel. des Judentums 110[2] f.: »den period i den judiska religionshistorien, som föregår senjudendomen, bär helt och hållet märket af en kult- och tempelfromhet.» Detta påstående är i stort sedt riktigt, om också med modifikation. Ty att den förmackabeiska fromheten »helt och hållet» bär detta drag, är utan tvifvel alldeles för mycket sagdt.

Och likväl, ehuru i Psalmerna och Vishetsskrifterna en betydlig förskjutning i offrets ställning ägt rum, finna vi en genomgående sympatisk stämning för tempeltjänsten. Betyder nu denna höga uppskattning af tempeltjänsten en motsvarande värdesättning af offret. Jag tror icke, att så är förhållandet. Det synes mig nämligen klart, att offret och kultfromheten öfver hufvud icke längre hafva sitt stöd i *offret själf* utan grunda sig på andra faktorer: religiösa, estetiska, nationella och sociala.

1. För att spara de religiösa till sist — det har ofvan framhållits, hur glädjen öfver det *estetiska* i kulten gör sig mäktigt hörd. Psalmerna genljuda däraf. Sången och musiken äro så mycket hufvudparten af kulten, att Gud kan sägas »bäras af Israels lofsånger». (Ps. 22 4). Till och med den kritiske Siraciden ryckes med af stämningen, när han skildrar offerprästen Simon:

> »Huru präktig var han icke, när han skådade fram ur tältet,
> när han trädde fram bakom förhänget.
> — — — — — — — — — — — —
> — — — — — — — — — — — —
> När han anlade ärekläderna
> och iklädde sig praktdräkten,
> när han uppsteg till det majestätiska altaret
> och prydde helgedomen rundt omkring.

När han tog offerstyckena af sina bröders händer
och själf stod vid altarets härd,
under det att en krans af söner omgaf honom,
— — — — — — — — — — — — — — — —
alla Arons söner i sin härlighet
och Jahwehs eldsoffer i deras händer,
inför hela Israels församling,
till dess att han var färdig med tjänsten vid altaret
och med att ordna härden för den Högste.
Han sträckte ut sin hand öfver offerskålen
och gjorde dryckoffer af drufvans blod,
han utgöt det vid altarfoten
till en välbehaglig lukt inför den Högste, Allkonungen.
Då blåste Arons söner, prästerna,
på trumpeterna af drifvet arbete,
de blåste och läto tona ett mäktigt skall,
för att bringa folket i erinring inför den Högste.
Alla dödliga föllo då med hast
på en gång med ansiktet mot jorden,
för att tillbedja inför den Högste.
inför Israels Helige.
Och sången lät förnimma sin klang
och hän öfver folkmängden läto de det ljufliga jublet tona.
Och allt landets folk jublade
i bön inför Allförbarmaren,
till dess han var färdig med tjänsten vid altaret,
och hade framburit de vederbörliga offren.
Då steg han ned och upplyfte sina händer
öfver hela Israels församling.
Och Herrens välsignelse var på hans läppar
och han prisade Herrens namn.
Och ännu en gång föllo de ned
för att mottaga välsignelsen från Honom.»

En åskådlig bild af de vackra ceremonierna vid frambärandet af förstlingar gifver *m. Bikkurim* III 1 ff., GBT I 317 ff. Med beundrande vördnad beskådades templet. Om det af Herodes den store restaurerade templet heter det: »den som icke sett den herodianska praktbyggnaden, har han aldrig sett någon skön byggnad», *b. Baba batra* 4 a, GBT VI 928, jfr. *Aristeasbr* 84 KAP II 12 samt Mk 13 1 f., Mt 24 2, Sk 21 5. De anförda ställena visa, att templet och tempeltjänsten voro folkets skatt och stolthet, men ock, att den makt, som gudstjänsten hade öfver sinnena, till icke ringa del grundade sig på det estetiska i kulten.

2. Liksom den på Gud riktade delen af kulten undergått en förändring och förandligats, så skedde det ock med dess *sociala* sida. Bordsgemenskapen hade skjutits åt sidan; det är en andlig samhörighet, som åsyftas och eftersträfvas af dem mötas i Guds hus. Diaspora-juden gladdes, då man sade: »Vi vilja gå till Jahwehs hus». (Ps. 22 4). Vid de stora festerna sparades icke på offer — *Aristeasbr.* 89 KAP II 12 f. talar om myriader offerdjur. Men de långväga pilgrimerna hade väl ett annat syfte än att frambära offer: att få komma till Herrens hus, att få vara med den högtidsfirande församlingen, fjärran från de gudlösa.

3. Jerusalems tempel blef så en samlingspunkt för judar i hela världen. Det var i själfva verket den *nationella* medelpunkten. Den judiska staten var en kyrkostat, dess högsta världsliga öfverhufvud var under långa tider tempelkultens föreståndare, öfversteprästen, såsom president i synedriet. Det band som förenar medlemmar af samma folk genom uppoffring för gemensamt syfte — skatten — var kyrkoskatt, afgifter till templet och dess prästerskap. Det nationella språket var religionsspråket, men icke det dagliga lifvets språk. Det finnes väl intet folk, som så lidelsefullt fasthåller vid sin nationalitet som judarne, men tecknet på den nationella samhörigheten har i alla tider varit den gemensamma religionen. Så länge templet stod, var det ett sådant tecken. Under de sista århundradena af dess bestånd fick det emellertid i detta afseende träda tillbaka för andra.

4. Offret och tempeltjänsten voro icke minst beroende af rent *religiösa* faktorer som icke hade något att göra med deras väsen.

a. Såsom beståndsdel af den prästerliga lagen hade offret ett värde, som icke behöfde sammanhänga med en religiös uppskattning af offret såsom sådant. Äfven de som uttala sig mest kritiskt om offrets berättigande, såsom *Sirach*, fasthålla vid detsamma af detta skäl. Med en sådan betraktelse var det i sig likgiltigt *hvad* som var befaldt i lagen; hufvudsaken var, *att* något var befaldt. Offret var alltså en del af laglydnaden. Detta är den uppfattning, som tydligt gör sig kunnig i *Tobit*, *Jubiléerboken*, *De 12 patriarkernas testamente*, II. *Henok*.

b. Templet var naturligtvis från början offerplats, men såsom en medelpunkt för den israelitiska religionen blef det centrum äfven för annat än offertjänsten. Salomos bön vid invigningen af templet (1 Kon. 8, 2 Krön. 2) är i så måtto egendomlig, att templets bestämmelse angifves icke såsom offerplats, utan snarare för att begagna III. Jesajas ord som »bönehus för alla folk». Där kunna israeliter och främlingar bedja med visshet att bli hörda, dit kunna de, frånvarande, rikta sina böner. Det är ju icke underligt, att bönen på ett kultställe ansågs särskildt verkningsfull — det var gammal folktro —, men här synes verkligen bönen vara det förnämsta. *Predikaren* (4 17) anbefallde, att då man gick till templet, man skulle gå dit för att höra *läroföredraget* och icke för att offra, jfr. II. *Henok* 51 4 (Bonwetsch 44). Efter exilen hade väl religiösa sammankomster börjat hållas i templet. Äfven efter synagogernas uppkomst fanns det i en pelarhall i templet, *lischkat ha-gazit*, en synagoga eller ett lärohus. I samband med offren hade man i templet dagliga bönestunder och i de s. k. offervittnesandakterna hade skriftläsningen en fast plats. Andaktsfulla besökare hade därför mycket annat som tilldrog sig deras uppmärksamhet än själfva offertjänsten. Af nytestamentliga vittnesbörd [1]) veta vi, att läroförodragen och bönestunderna i templet voro talrikt besökta. Denna art af fromhet hade emellertid i sig intet med offertjänsten att skaffa. Om den ock till en början hade anslutit sig till templet, förblef den icke bunden vid detsamma; den fick sitt egentliga hemvist i synagogorna. I templet förvarades, fastkedjade, normalexemplar af torah, det fanns likaledes särskilda tempelämbetsmän, korrektorer, hvilka hade att jämföra och rätta afskrifter af torah [2]). Dessa anordningar hafva heller icke direkt med offertjänsten att skaffa. I hvarje fall sammanhänger deras betydelse närmast med den fromhet, som hämtade sin näring ur de heliga skrifterna. Slutligen var den judiska kyrkostatens högsta myndighet, synedriet, bunden vid templet, dess rättsgiltighet var beroende däraf [3]).

Templets betydelse sammanhänger således icke uteslutande med offertjänsten. Äfven utan offer hade den gamle siarens ord kunnat förverkligas:

[1]) Mt. 21 23, 26 55, Mk. 14 49, Lk. 2 46, 20 1, 21 37, Joh. 18 20, Ap.-G. 3 1 ff. 5 42.
[2]) Se Grätz Gesch. III[4] 110.
[3]) Se Grätz Gesch. III[4] 14.

»Kommen, låtom oss gå upp till Jahwehs berg,
till Jakobs Guds hus,
att han må lära oss sina vägar,
att vi må vandra på hans stigar,
ty ifrån Sion utgår torah,
och Jahwehs ord från Jerusalem.» Jes. 2 3, Mika 4 2.

I midten af den tidrymd, som begränsas af den efterexiliska församlingens grundläggning och Jerusalems förstöring, skedde en egendomlig omgestaltning af den israelitiska religionen.

Den judiska församlingen hade redan vid sin grundläggning haft att bestå en kamp med främmande element. Då Friedländer (Gr. Philos im A.T.) häfdar, att denna kamp fortsattes under den följande tiden och gestaltade sig till en kamp mellan de gammalfromme och de af grekiska inflytelser påverkade, och då han vidare ur Psalmerna och Vishetsskrifterna vill läsa ut skildringar af denna kamp, synes han mig i hufvudsak hafva rätt. När Antiokus Epifanes riktade sitt angrepp mot den judiska religionen, möttes han nämligen på halfva vägen af dessa grekvänliga judar, företrädesvis funna bland de högre kretsarne. Han rönte emellertid ett våldsamt mojstånd från folkets och de frommes sida och det blef ett religionskrig med död och marter för dem, som icke ville förneka judendomen.

Det syriska religionskriget medförde viktiga följder för Israels religion. Det som i detta afseende kan iakttagas är *en omläggning af den judiska fromheten i enlighet med Esras intentioner.*

Den syriska religionsförföljelsen skaffade seger åt de gammalfromme. Antiokus, sätt att gå tillväga kunde endast uppfattas som ett utmanande försök att pröfva, hur långt judarne tålde kallt stål. Det blef tydligt, att judendomen stod på spel. Då löstes bundna krafter, då skedde en samling för fädernas tro. Denna samling kan betecknas som en reaktion mot helle nismen och en återgång till de principer, som besjälat Esra. Den rörelse, som så satts i gång af faran, blef icke en öfvergående. Den lefver kvar i fariseismen [1]), den lefver kvar än i dag i den rabbinska judendomen.

---

[1]) Beteckningen af fariséerna såsom de skriftlärdes parti torde vara fullt tillräcklig. Med mackabéerkrigets fromme, *chasidim,* äga de i hvarje fall organiskt samband; se för öfrigt Wellhausen Pharisäer und Sadducäer, Geschichte[5] 295 ff., Schürer Gesch. II[4] 447 ff.

A. Då Esra, »den skriftlärde», införde Prästkodex, eller förberedelsevis ännu tidigare, då Chilkijah fann »lärans bok», i templet (2 Kon. 22 8), lades grunden till en ny religiositet, och denna var färdig att utbildas, då man under tidernas lopp fått en samling heliga skrifter [1]).

Auktoriteten i religionen på tidigare stadier är bunden vid personligheter, som fått gudomlig vigning, vid inspirerade gudsmän och orakelgifvande präster. De förra hafva sin auktoritet i sig själf. De hafva mött gudomen och stå i förbindelse med den, och veta följaktligen dess vilja. De senares auktoritet beror på deras samband med heliga kultställen, där gudomen en gång uppenbarat sig och fortfarande gör sig förnummen och kungör sin vilja. I båda fallen är det tal om gudomens närvaro på ett visst håll. Men så blir det icke mera, då de personliga uppenbarelseorganen ersättas af de skriftliga, eller rättare, då den närvarande och den kommande tidens män få vika för en gången tids, en tids, som man sätter som religionens klassiska. Uppkomsten af en helig skrift drager ett streck under den föregående utvecklingen. Hvad som finnes af uppenbarelse tillhör det förgångna — punkt och slut. Därefter finnas inga inspirerade gudsmän — inga profeter i de gamles slag hafva framträdt efter P., de apokalyptiska författarne hafva dolt sig under forntidens stora namn, — orakelgåfvan i templet kommer i försvinnande — den talmudiska traditionen omtalar som en brist hos det andra templet, att dess prästadöme saknade urim och tummim.

Behöfdes en personlig förmedling för att erfara gudomens dunkelt kända, mer eller mindre hemlighetsfulla vilja, så var emellertid en sådan förmedling icke mindre nödvändig, då den gudomliga viljan förelåg skriftligt fixerad. Ty den hade icke en form, som var tillgänglig för hvar man, i hvarje fall ansågs den icke hafva det. Det uppkom ett nytt religionsstånd, *de skriftlärde*. Dessa ville säkerligen icke vara något annat än trogna tolkare af skriften, men för så vidt de hade egna tankar och lefde i en tid, som hade särskilda behof, måste det dock blifva oundvikligt, att en fortbildning ägde rum på skriftens

[1]) Jfr t. d. följ. om heliga skrifter och de skriftlärde Weber Jüd. Theol.[2] 80 ff., Schürer Gesch. II[4] 363 ff., Bousset Rel. des Judent.[2] 164 ff., 190 ff.

grundval. Det utbildade sig i jämbredd med — senare i en viss motsats till — den skrifna torah, *torah schebiketab*, den muntliga, *torah schebe'al peh*, d. ä. traditionen, hvars kyrkliga giltighet stöddes genom härledning från Moses själf.

I kampen mot hellenismen härdades den judiska fromheten. Den drog sig tillbaka till sig själf. Den behöfde ett fast bålverk och ett sådant ägde den i sin Guds lag, skriftligt formulerad. Det var ett värn att sätta emot den inträngande störtfloden af hellenisk odling, hellenisk litteratur däribland icke att förglömma. Det skapades nu en åtskilnad mellan heliga skrifter och profana skrifter. Heliga skrifter förorena händerna, *m. Jadajim* III 5, Surenhusius VI 487, jfr *'Edijot* V 3, GBT VII 1137, profana skrifter göra det icke. De förra förses på grund häraf med omhölje — alltså ett tecken till en boks kanonicitet — *b. Sanhedrin* 100 a., GBT VII 437. Redan i prologen till *Sirach*, (2 årh.) nämnas tre grupper af heliga skrifter: »lagen, profeterna och de andra». Kanonbildningen var då icke afslutad, men i sina hufvuddrag färdig. I denna kanon kom emellertid lagen, torah, att intaga ett mycket viktigare rum än de båda andra, som betecknades med namnet kabbala, d. ä. tradition. Torah är af Gud själf, de öfriga genom mänsklig förmedling, »i den helige ande» [1]). [En rulle af kabbala får säljas för att man därmed må köpa en torah-rulle, men icke tvärtom]. Skriften, och särskildt torah, är därför högsta norm i trosfrågor. Det ordet »det är sagdt», »det är skrifvet», afgör alla religiösa frågor; den muntliga traditionens giltighet är beroende af dess härledning ur skriften.

Motsatsen mellan heliga skrifter och andra och betydelsen af helig skrift öfverhufvud blir särskildt af vikt, då det gäller föreläsningen i synagogan; i denna egenskap kallas skriften Mikra, det lästa.

Af det religiösa innehållet i skriften närde sig de fromme. Guds ord är deras fötters lykta och ett ljus på alla deras vägar. Ps. 119 105. I de heliga skrifterna mena de sig hafva evigt lif. Joh. 5 39. Denna inre värdesättning af skriften stod tillsamman med en yttre. Skriften var *kodesch*, en helgedom — ett helighetsmedel. Den som förgriper sig på heliga skrifter begår ett

[1]) Se Klein hos Fries Jesu lif 204 anm. 1, Weber a. a. 82.

helgerån, som om han vanhelgade templet. *Josephus. Ant.* XX 5, 4, Niese IV 295 f., berättar om en romersk fältherre, som för att lugna judarnes förbittring lät döda en soldat, som sönderrifvit en torah-rulle — annars var dödsstraff stadgadt för vanhelgande af templet. Det var ett tecken till fromhet att äga och bära med sig heliga skrifter. »R. Jochanan b. Zakkai (m I) gick aldrig 4 steg utan torah och tefillin», *b. Sukkah* 28 a., GBT III 75, jfr *b. Ta'anit* 20 b, GBT III 478. Heliga skrifter i enskildas ägo omtalas flerstädes 1 Mack. 1 56, *m. Jebamot* XVI 7, Surenh. III 55, jfr 2 Tim. 3 15, 4 13. Den religiösa vördnaden för skriften hade emellertid en baksida — dess användande i magiskt syfte.

Stod så skriften i medelpunkten af fromheten, fingo de *skriftlärde* en motsvarande plats. Esra var präst och skriftlärd på en gång, men snart löstes dessa funktioner från hvarandra, prästerna befattade sig blott med tempeltjänsten, de skriftlärde blott med skrift och tradition. Det är ovedersägligt, att i nytestamentlig tid de skriftlärde och icke prästerna voro de ledande i Israels religion. I Krönikeböckerna sättas leviter och skriftlärde i samband med hvarandra, 2 Krön. 17 7—9. Omöjligt är icke, att detta stånd till stor del rekryterades af leviter, då dessa kunde hafva skäl att vara missnöjda med sin underordnade ställning i templet.

De skriftlärdes inflytande på sitt folk och det anseende de åtnjöto, var icke ringa. De voro folkets andlige ledare och folket gick i deras spår. De voro teologerna ex professo, och då Guds och rikets lag var en och densamma, äfven juristerna. De voro folkets verklige själasörjare och de handhade all undervisning, den lärda och den elementära. Fromhet och skriftlärdom blefvo identiska. Den som ville vara verkligt from måste vara hemma i skriften. Hillel sade: »Ingen bor (tom, obildad) är from, ingen 'am ha-ares (icke farisé) skyr synden», *m Abot* II 6, GBT VII 1155.

Men det var icke så, att för hvar och en, som åstundade, möjligheten stod öppen att utan vidare förvärfva sig en sådan fromhet. Skriftlärdomen vanns först efter inträngande studium och kräfde stora offer. I *b. Sota* 22 a., WBT III 29, framställes den frågan: hvem är en *'am-haares*, d. ä. en icke farisé. Härpå lämnas flera svar bl. a. detta: »till och med den som lär Mikra

och Mischnah, men icke åtnjuter undervisning hos en rabbi». Alltså, för att nå fram till skriftlärdomen måste man vara förtrogen med a) skriftkanons text, b:) den muntliga traditionen och c:) den exegetiska metoden, sådan den öfvades bland rabbinerna. Det är klart, att icke hvar man kunde vara hemma både i Mikra och Mischnah och att, äfven om han vore det, det var till ingen nytta, så länge han icke kände den exegetiska metoden att behandla skrift och tradition, såväl hvar för sig som framför allt i deras förhållande till hvarandra. Det anförda uttalandet torde dock endast visa resultatet af utvecklingen, men kännetecknar väl knappast ännu förhållandena före år 70 e. Kr. Ansatser funnos likväl. Såväl den muntliga torahn som den rabbinska exegesen och de skriftlärdes stånd äro väl bekanta från N. T. Jesus tadlar de skriftlärde och deras parti, fariséerna, emedan de göra Guds bud om intet genom sina stadgar; och de å sin sida förebrå honom och hans lärjungar att de icke hålla de äldstes stadgar, d. ä. fariséerna sätta, åtminstone praktiskt, traditionen öfver skriften. En situation, som ofta återkommer i evangelierna, är den, där Jesus disputerar med de skriftlärde och gendrifver dem med en andens genialitet, som visserligen ofta formellt använder den rabbinska exegesen. Man tycker sig ock läsa mellan raderna, hur folket, vandt vid dylika meningsskriften, fann sin lust i att höra på, och hur det också förstod att värdera ett godt svar.

Härdarne för den fromhet, som i skriftlärdom hade sin medelpunkt, voro lärohuset *bet ha-midrasch*, skolhuset *bet ha-sefer*, och synagogan (församlingshuset, bönehuset,) *bet ha-keneset*.

I lärohuset meddelade rabbinerna den högre undervisningen i teologi och juridik, d. v. s. den muntliga läran. Undervisningsmetoden var repeterande — däraf *Mischnah* (שנה betyder upprepa) — i det att lärjungarne mumlande eftersade lärarens ord. Idealet för en lärjunge var att vara »en kalkad cistern, som icke förlorar en droppe» — sagdt om R. Eli'ezer b. Hyrkanos, R. Jochanan b. Zakkais älsklingslärjunge, *m. Abot* II 11, GBT VII 1155, alltså en höggradig receptivitet. Dessa lärohus voro i själfva verket judiska akademier, från hvilka kunskapen bredde sig ut i landet. Det var då högst önskvärdt, att så många som möjligt begagnade sig af denna undervisning. »Utbilden många lärjungar», *m. Abot* I 1, GBT VII 1151, gällde där-

för såsom regel. Men undervisningen i lärohuset var icke allenast en vetenskaplig, för några få invigde, till denna slöt sig äfven en populär förkunnelse, Där höllos läroföredrag för folket på sabbater, fester o. s. v. [1]). Belysande för lärohusets betydelse är den ställning det får efter templets förstöring. Genom att upprätta ett lärohus i Jabne räddade R. Jochanan b. Zakkai judendomens bestånd.

I skolhuset meddelades undervisning åt hvarje israelitiskt barn och, såsom hebreiska namnet angifver, i skriftens text. Om betydelsen af denna inrättning har *Josephus* ett ord som talar för sig själf: »Den af oss, som man frågade efter lagarne, den skulle lättare utsäga dem alla än han sade sitt eget namn. Då vi lära dem från första medvetandet, hafva vi liksom ingräft dem i våra själar». *Contra Apionem* II 18, Niese V 78. Och *Philo* ett liknande: »Då judarne hålla sina lagar för gudomliga uppenbarelser och från sin tidigaste ungdom äro undervisade i kännedomen om dem, så bära de lagens bild i sina själar». *Legatio ad Cajum* 16 Mangey II 562. Och det är lätt att inse, hvilken makt en sådan religiös uppfostran skulle vara, grundlagd i tidigaste barndomen och sedan fortsatt under ett helt lif, ett lif under lagens herravälde!

Medelpunkten i den gamla fromheten var ju offret, och gudstjänsten var därför offertjänst — i hebreiskan samma ord ty ʿabodah tjänst, kan betyda bådadera, men då fromhetens väsen förändras, sönderrifves identiteten. Vi sågo, huru offret i själfva tempeltjänsten icke längre var det viktigaste, hur andra liturgiska element trängde fram, hur t. o. m. skriftfromheten lade beslag på templet i ock för läroföredrag. Det fanns nu emellertid en annan gudstjänst, som fullständigt svarade mot skriftfromhetens väsen, en skrift- och bönegudstjänst, synagogans. Om synagogalgudstjänsten såsom ʿabodah och den genomförda parallelismen mellan tempel- och synagogalgudstjänsten, se nedan.

Det skulle vara af största intresse att veta, hur synagogalinrättningen uppstått, och hur den utvecklat sig till den gestalt, under hvilken vi finna den i nytestamentlig tid. Dess ursprung och första tillvaro äro emellertid ännu okända, och vi

[1]) Se Hamburger, R. E. II 676.

ha endast att taga företeelsen sådan den finns fullt utbildad på bildad på Jesu tid och att för öfrigt gissningsvis söka utleta dess ursprung, Den allmänna meningen är den, att judarne medförde synagogalgudstjänsten från exilen. Så Schürer (Gesch. II[4] 500 f.), Wellhausen (Gesch.[5] 198), H. Schultz (A. T. Theol.[5] 301 f.), Smend (Relg.[2] 418), Stave (Einfluss des Parsismus 132 f.). — Detta påstående har bestridts af Fries (Kultens centralis. 105 f.) och senare af Bousset (Rel. des Judentums[2] 197 f.). Det finnes enligt dem icke något positivt bevis därför. Härvid måste man göra en skilnad mellan den fullt utbildade synagogala gudstjänsten och ansatser därtill. Fasthåller man vid denna skilnad, torde man väl med de förstnämnde lärde kunna säga, att synagogan har sina rötter i den babyloniska exilen, och med de sistnämnde, att en utbildad synagogalgudstjänst är ännu för Psalmerna och Mackabéerböckerna okänd.

Då Bousset (a. a.[2] 72, 198) påstår, — med stöd af en nyfunnen papyrus, som omtalar synagogor, προσευχαί, i Egypten i 2 h. af 3 årh. — att synagogan leder sitt upphof från diasporan, synes han mig undervärdera de vittnesbörd vi äga om religiösa sammankomster hos judarne i och omedelbart efter exilen. Hes. 8 1, 14 1 ff., 20 1, Jes. 58 2 f., Hagg. 2 12 ff., Zak. 7 3 ff., Mal. 1 6 ff., 2 1 ff. Det kan nu invändas, att dessa sammankomster hafva en kateketiskt-pastoral karakter, medan synagogans art var liturgiskt-homiletisk. Men hvad veta vi för öfrigt om ritualet i dessa egyptiska προσευχαί? Den gränsskilnad Bousset sätter mellan läroförsamlingarne och synagogan synes mig hafva dragits oberättigadt skarp. Äfven i synagogan stod det didaktiska elementet i förgrunden. Det är ju icke omöjligt, att dessa båda hafva ett gemensamt ursprung, då behofvet af särskilda lärohus för den högre undervisningen först kan hafva gjort sig gällande, sedan under tidernas lopp de skriftlärdes stånd mer och mer utbildats. Genom Boussets hypotes förloras vidare kontinuiteten i utvecklingen. Det fanns, säger B., efter tempelkultens återupptagande intet behof efter läroställen och synagogor. D. v. s. de religiösa sammankomsterna skulle då med ens hafva upphört, sedan efter ett par hundra år skulle behofvet återigen hafva vaknat genom påstötning från diasporan. Jag har ytterst svårt för att tro på en sådan utvecklingsgång; framför allt vore det högst osannolikt, att de skriftlärde, som i Babel intagit en

ledareställning, med ens skulle nedstiga från denna och öfverhufvud afstå från att göra sina skriftstudier praktiskt fruktbärande. Det är därför enligt min mening oberättigadt att från det, som kan förklara synagogans uppkomst, bortskära de nämnda religiösa sammankomsterna. Men om dessa sammankomster icke från början voro gudstjänst, hur hafva de kunnat utveckla sig därtill?

Sannolikt genom en växelverkan mellan kultfromhet och skriftfromhet, mellan tempel och konventiklar. Ty af en *uppenbar* spänning mellan dessa båda arter af fromhet märka vi till att börja med intet. Den fanns där, därom kan icke råda något tvifvel, men i det fördolda. Så kan Cheyne säga: »Var Esra medveten, att han gräfde en graf åt offertjänsten, då han införde tanken på en skrifven uppenbarelse?» (Rel. Leben u. d. Exil 254). Om frågan icke varit uteslutande retorisk, skulle den naturligtvis ha bort besvaras nekande, ty af en offerfientlig åskådning märka vi hos Esra (Prästkodex redaktör?) intet. En sådan växelverkan har också i verkligheten ägt rum med afseende på: 1:) *bönen* 2:) de s. k. *ma'amadot*, d. ä. offervittnenas andakter.

1:) Exilen medförde en omgestaltning af *bönen*. Den bön, som Jesaja (1 11—15) förkastade jämte åtföljande offer, var en önskebön, en begäran om jordiska förmåner, ett försök att betvinga Jahwehs vilja med afseende därpå. Men Neh. 8 och 9, 1 Kon. 8, 2 Krön. 2 och Psalmerna känna en annan art af bön, en religiös bön, en bön om syndaförlåtelse, om fortsatt gudsgemenskap, om ett lif efter Guds vilja. Detta slag af bön hämtar sitt innehåll från Guds lag, den rör sig mellan dessa två poler, öfverträdelse af lagen, det onda, och uppfyllande af densamma, det goda. Den nya bönen har Jahwehs lag, Guds ord till sin förutsättning, den utesluter icke de materiella behofven, men den renar dem och sätter dem i ett högre ljus. Det lider väl intet tvifvel, att denna nya art af bön utbildats i de fromma kretsarne under och efter exilen. I Esras konstituerande församling (Neh. 9), denna märkliga antecipation af synagogans gudstjänst utan offer har denna bön en viktig plats. Den hade det tvifvelsutan också i konventiklarne i Babel. Om utropet som Hesekiel citerar (33 10): »Våra öfverträdelser och våra synder äro öfver oss och genom dem gå vi förlorade, och huru skola vi kunna lefva», om det icke redan var en bön, måste det hafva ledt till en sådan. Denna af skrift-

fromheten närda bön hänföres idealiter till templet af skriftställare, som framgått ur dessa kretsar. Den beskrifning, som enligt 1 Kon. 8 och 2 Krön. 2, Salomo gifver på de böner, som kunna komma att frambäras i templet, bär helt och hållet skriftfromhetens färg. En sådan bön och icke den gamla tänker sig väl ock *Trito-Jesaja* skola öfvas i templet, då han kallar detta »ett bönehus för alla folk» (56 7). Det är bevisadt, att den s. k. *schema'*-bönen och den prästerliga välsignelsen ingingo i tempeltjänsten. Bousset drager däraf den slutsatsen, att de öfvergått från templet till synagogan (a. a.[2] 201, 203). Men ett ord dessförinnan!

När infördes de i templet och på hvad sätt kommo de dit? Enligt min mening efter exilen och genom förmedling af de skriftfromma kretsarna. Hvad *schema'*-bönen beträffar, är det uppenbart, att det icke är en ursprunglig bön, utan en genom teologiskt arbete gjord sammanfogning af tre skriftstycken: Dt. 6 4—9, 11 13—21, Num. 15 37—41. Att en sådan sammanfogning skett före pentateukens redigering, är icke möjligt, då dessa stycken i sådant fall skulle hafva förts tillsamman. *Schema'*-bönens både form och innehåll hänvisar i stället till att den gjorts till hvad den är på föranstaltande af de skriftlärde i den efterexiliska församlingen. Med afseende å den prästerliga välsignelsen Num. 6 22—26 är saken mindre viss. Den återfinnes visserligen i Prästkodex och kan vara exilisk, ehuru man måste räkna med den möjligheten, att den är ännu äldre [1]). Dock gifver förfaringssättet med *schema'*-bönen sannolikhet åt förmodandet, att den prästerliga välsignelsen på samma sätt införts i templet. Det synes sålunda, som om de skriftfromma kretsarne inverkat på tempeltjänsten. Med sannolikhet hafva de till en början haft sina sammankomster i templet, se Mal. 1 och 2. I 2 Krön. 17 7—9 berättas, att konung Josafat (915—890) utsände sina höfdingar och några leviter att undervisa folket i lagen. Såsom Bousset (a. a.[2] 198) anmärker, är denna berättelse färgad af kronistens tidsförhållanden. På Josafats tid var visserligen en allmän religionsundervisning »absurd» (Benzinger Chronik, MKAT XX 104), men icke på den tid, då kronisten skref. En dylik antedatering eller åtminstone ett hänsynstagande till egna tidsförhållanden föreligger enligt Wellhausen (Proleg.[6] 186)

[1]) Holzinger, Numeri (MKAT IV) 28 f.

säkert i den parallela berättelsen 19 5—11, där skildringen är påverkad af samtida rättsförhållanden. Här är alltså tal om *centrifugal* rörelse *från* templet. Ha vi häri att se begynnelsen till en af templet oberoende synogogalinrättning? På en sådan de skriftlärdes verksamhet utom templet hänvisar ock 1 Krön. 2 55, som omtalar, att de »skriftlärdes släkter», mischpechot soferim bodde i Jaʿbes. I hvilket fall som hälst hafva de synagogala församlingarne fått sin gudstjänstkarakter genom att upptaga beståndsdelar af templets böneliturgi, *men* en böneliturgi, öfver hvilken de skriftlärde haft sin hand. En sådan öfverflyttning af tempelliturgien till religiösa sammankomster utan offer är högst märklig. Öfverförandet af tempelliturgien till de religiösa sammankomsterna är djupast sedt en reaktion mot centralisationstanken [1]), ett tillkännagifvande att centralkulten var otillräcklig både extensivt och intensivt. Men emedan detta tillkännagifvande bäres af tanken, att det väsentliga i kulten icke längre är offret, kan decentralisationen försiggå, utan att man teoretiskt bryter mot centraliseringslagen.

2:) En annan form af växelverkan mellan kultfromhet och skriftfromhet visa de s. k. *maʿamadot* eller offervittnenas andakter [2]). Det heter *m. Taʿanit* IV 2, GBT 507 f.:

»Huru kan offret frambäras för någon, utan att han är tillstädes? Fördenskull hafva de första profeterna anordnat 24 prästerliga vaktafdelningar, och hvarje prästafdelning (*mischmar*) hade i Jerusalem en offerdeputation, (*maʿamad*) bestående af präster (*kohanim*), leviter och (menige) israeliter. När en vaktafdelning kom i tur att draga upp till Jerusalem, gingo koheniterna och leviterna till Jerusalem, under det att israeliterna församlade sig i sitt hem och föreläste ur skapelseberättelsen.» Jfr. *b. Taʿanit* 27 a, GBT III 511 [3]).

b. Taʿanit 27 b, GBT III 513: »Rabbanan hafva lärt: »Medlemmarne af *mischmar* bådo, att deras bröders offer måtte vara mottaget med välbehag, medlemmarna af *maʿamad* församlade sig i synagogan och fastade 4 dagar,

---

[1]) Se Fries Kultens centralis. 105 f., Wellhausen Geschichte[5] 198.

[2]) Rosenmann D. Ursprung d. Synagoge u. ihre allmähl. Entwicklung, ser i dessa מעמדות synagogans ursprung. De sidor som föregå slutsatsen s. 22: »So wurde die Institution der Standmannschaft die Urheberin der Synagoge», innehålla dock icke något bevis härför.

[3]) Om motsägelsen i ordalydelsen se Schürer II[4] 338 anm.

måndag, tisdag, onsdag och torsdag, på måndag bådo de för de sjöfarande, på tisdag för de ökenresande, på onsdag att barnen måtte blifva förskonade från angina, på torsdag för hafvande och digifvande, att de hafvande icke måtte få missfall och att de digifvande måtte kunna gifva näring åt sina barn.»

Äfven i templet torde, i samband med de dagliga offren, motsvarande böner och skriftlektioner hafva hållits för den vid offren närvarande afdelningen. Förhåller det sig så, hafva vi visserligen, som Bousset angifver, i *maʿamadot* att se ett vittnesbörd för hur nära folket hade samband med kulten. Men detta samband var förmedladt af skriftfromheten. Och fråga är, om icke offren härvidlag hade den mindre betydelsen. Liksom sången, syndabekännelsen m. m. blef det viktigaste vid de privata offren så gick det äfven med offervittnenas andakter i förhållande till *tamid*-offren. Föremålen för fastebönerna erinra osökt om vår allmänna kyrkobön under fastetiden, »litanian». — Under det att Simon den rättfärdige plägade säga, att offertjänsten var ett af de tre ting, på hvilka världen var grundad, kunde senare lärare säga: »om ej offervittnenas andakter vore, skulle himmel och jord ej bestå». *b. Taʿanit* 27 b, *b. Megillah* 31 b, GBT III 513, 667. Det är icke omöjligt att dessa *maʿamadot* hafva fortfarit efter templets förstöring och offertjänstens upphörande[1]). Skriftfromhetens behof efter gudstjänst och efter undervisning, lära tillfredsställdes nu framför allt af synagogan. Till tempeltjänsten hade endast de ständigt tillträde, som bodde i Jerusalem, maʿamadot omfattade endast en del af folket under en kort tidrymd, men synagogan var den allmänna gudstjänsten[2]).

Den synagogala gudstjänsten bestod af två hufvuddelar: a) skriftläsning och predikan, b) bekännelse och bön. Det för synagogan särskildt utmärkande var det förra. Josephus och Philo uppfatta också hufvudsyftet med denna gudstjänst såsom ett didaktiskt. En israelits lif var ett lif under lagens herravälde. Han måste känna lagen och göra den. Men härtill behöfdes undervisning, icke en gång för alla afslutad, men en ständigt fortgående, och vidare, om syftet skulle nås, en undervisning för hvar man, icke blott för rabbinkandidater. Hvarje gudstjänst

[1]) Se Hamburger RE II 880.

[2]) Om synagogan och dess gudstjänst se särskildt Schürer Gesch. II⁴ 498 ff.

lästes ett stycke af *torah'n*, som på detta sätt genomgicks under loppet af tre år. Likaledes förekom läsning ur profeterna, efter fritt val. Till skriftläsningen slöt sig predikan, *deraschah*, bestående i utläggning och tillämpning af den lästa texten. Ur dessa predikningar, framhåller Bousset (Rel.[2] 201), torde haggadan hafva framkommit likasom halakan framkom ur disputationerna i lärohuset. Öfverhufvud taget stod denna del af synogogalgudstjänsten på en bred, demokratisk grundval. Äfven barn kunde få läsa, och predika hvar och en som hade något »förmaningens ord». Böneliturgien i synagogan stammar, som sagdt, till en del från templet. Detta dess ursprung förklarar det företräde, som lämnades närvarande präster vid läsandet af den aronitiska välsignelsen. Den speciella synagogalbönen var väl eljest *Schemoneh-'esre*, 18-bönen eller »bönen» κατ' ἐξοχήν, ha-tefillah.

En fromhet, som är grundad på och när sig af en helig skrift, är i själfva verket lösgjord från tempel och offer. Med skriften såsom uppbyggelsebok och helighetsmedel är den fromme i grunden icke bunden af ett heligt rum, af heliga tider, och icke heller i behof af helgande riter. Redan i denna privata form är skriftfromheten förtjänt af uppmärksamhet såsom medtäflare till tempeltjänsten [1]). Sin största betydelse får den emellertid i sin samfundsmässiga gestalt i den judiska kyrkans utbildning till synagogala församlingar. Det var framför allt två egenskaper, som gjorde, att synagogans gudstjänst måste mäktigt tilltala sinnena, nämligen 1) att den var en *allmän* gudstjänst, a) en som man med de enklaste medel kunde upprätta hvar som hälst äfven i diasporan, b) en gudstjänst, där alla voro lika berättigade att deltaga och medverka; 2) att det var en *skrift-* och *böne*-gudstjänst, som a) tillfredsställde det förefintliga behofvet efter skriftkännedom, efter kunskap om Guds vilja, men b) på ett sådant sätt, att erinringen om den högtidliga tempeltjänsten genom de gemensamma bönerna hölls vid lif.

Hvad som skedde på den judiska gudstjänstens område var hvad som ofta sker i religionshistorien, när nya krafter, nya företeelser bryta fram. Religionen är konservativ, det hjälper icke att bända med bräckjärn för att få bort det gamla, men

[1]) Jfr. Schlatter Jochanan b. Zakkai (Beitr. z. Förder. chr. Theol. III 4) 12 f.

när nytt planteras, tager det kraften från det gamla, och tyst och omärkligt växer det upp till makt. När därför efter templets förstöring judendomen icke behöfde vara tveksam, hvar den skulle finna sin gudstjänst, så var det, emedan synagogan tagit arf efter offertjänsten, redan innan denna var jordad.

B. I den gamla religionen var offret det centrala, och kring detta grupperade sig det öfriga, heliga tider och heliga bruk, hvilka mer eller mindre sammanhängde med offerkulten.

För Jesajas samtida hade sabbaten betydelse som den heliga dagen, gudstjänstdagen, då många offer bragtes (Jes. 1 13). Och iakttagandet af de prästerliga föreskrifterna angående renhet och orenhet var liksom omskärelsen nödvändiga förutsättningar för att deltaga i offerkulten.

Det som kan sammanfattas under namn af observansfromhet — inom judendomen framför allt sabbat, omskärelse och renhetslagar [1]) —, hade antingen sitt ursprung i eller ett nära samband med kultfromheten. Men efterhand löstes detta område från sitt beroende af den sistnämnda och fick en självständig ställning. — Redan i Dt. gjordes början därtill, och från och med Hesekiel är förhållandet mellan dessa båda på det hela taget slutgiltigt bestämdt. Vi hafva sett, hvilken vikt Hesekiel tillmätte sabbat, omskärelse och renhetslagar, och huru de i förhållande till offret fingo en öfverordnad betydelse. Under exilen, då detta område af kulten var det enda, hvarigenom israeliterna kunde visa sin tillhörighet till Jahweh, fingo dessa saker betydelse af tecken, otot, hvarigenom Jahwehs folk skiljde sig från gojim. Så kunde Trito-Jesaja tala om sabbaten såsom det rätta, det viktigaste förbundstecknet.

Det är möjligt, att efter hemkomsten dessa tecken fingo en i någon mån minskad betydelse. Så kom emellertid religions-

---

[1]) Praktiskt sedt voro sabbat och renhetslagar det viktigaste, men teoretiskt naturligtvis omskärelsen, då denna skapade skilnaden mellan jude och icke-jude och därmed förbindligheten för juden att antaga judendomens bruk, Gal. 5 3. Genom zizit, fransarne på öfverklädnaden (Num. 15 17 ff., Deut. 22 12), mesusah, den lilla lådan vid dörren, med en pergamentsrulle, hvarå två stycken af *schema'*-bönen voro skrifna. (Deut. 6 9, 11 20,) tefillin, böneremmarne, att fästa vid handen, armen eller hufvudet, likaledes med bibelord påskrifna — de tre minnestecknen — blef hvarje israelit ständigt erinrad om sina plikter emot Gud.

förföljelsen under Antiokus, och därefter fick denna sida af religionen en ökad styrka. Liksom under exilen gällde det att bevisa sig som Jahwehs folk, och detta gällde i ännu högre grad nu, då hedendomen afsiktligt sökte undertrycka allt specifikt judiskt. På intet annat område skiljde sig nu judarne så från hedningarne som på detta: sabbat, omskärelse och renhetslagar voro judendomens igenkänningstecken, genom dem utmärkte sig juden i världens alla ändar. Försöket att utrota den judiska religionen genom att utplåna dess förnämsta märkestecken hade emellertid en verkan, som var rakt motsatt den som åsyftades. Judendomen reste sig till en förbittrad kamp för att försvara sina helgedomar. Mackabéeruppproret fick till följd, icke blott att den judiska religionen fick vara i fred, det medförde en långt viktigare verkan: att man lade en mycket större vikt vid dessa ting än förut varit fallet. Så utbildades efter mackabéertiden den specifikt judiska fromheten. Medan man under den närmast föregående tiden hade som hufvuddelen af lagen betraktat *moralen:* trohet och redlighet, barmhärtighet och kärlek till nästan, lade man efter mackabéertiden hufvudvikten på *de ceremoniella bestämmelserna*[1]), hvilka dels ytterligare utbildades och skärptes, dels ökades med nya.

Skriftfromhetens väsen var att utforska Guds vilja, för så vidt den var nedlagd i skrift och tradition, och vidare, att göra denna vilja kunnig, på det att den måtte efterlefvas af hvar man. Såsom förut påpekats, intogo de ceremoniella bestämmelserna en i förhållande till offertjänsten icke obetydlig plats i lagen. I den muntliga traditionen fingo de en ännu större betydelse än offren. Af det sakförhållandet, att Jesu motståndare voro de skriftlärde och fariséerna, har dragits den slutsatsen, att skriftfromheten och icke kultfromheten var den härskande i Israels religion under nytestamentlig tid. När man frågar efter orsaken till denna strid, kan däraf dragas ännu en slutsats. Jesu sammandrabbningar med fariséerna och de skriftlärde rörde sig framför allt om iakttagande af de sabbats- och renhetsbud, hvilka de skriftlärde i anslutning till lagen hade utbildat. Alltså, observansfromhetens utbildande intog hufvudplatsen i den muntliga traditionen, observansfromheten var det område, på hvilket de

[1]) Jfr. Wellhausen Gesch.[5] 216, Smend Relg.[2] 425 f.

skriftlärde och fariséerna praktiskt tillämpade sina läror, den förhöll sig till skriftfromheten liksom kroppen till själen, och den innersta kärnan i allt, om man så får uttrycka sig, var detta: *Gud har befallt det.* Det var för de jerusalemiska religionsledarne icke fråga om att söka någon mening i dessa högar af detaljerade bestämmelser, icke heller var det tal om, att de skulle vara till gagn. Jesu kritik, för så vidt den åsyftade att vederlägga fariséerna, var fullständigt förfelad. Från den starka positionen: dessa ting skola göras, emedan Gud har befallt det, kunde de med lugn likgiltighet möta sådana yttranden, som att sabbaten var gjord för människans skull och icke tvärtom, eller att religiös orenhet kom af etisk orenhet och icke af något annat. Och den invändningen, att deras föreskrifter icke voro Guds bud, utan endast människors påbud, möttes af dem med ett kategoriskt nej. För menige man kom emellertid Jesu kritik som ett befriande ord. De suckade under tunga och odrägliga bördor, som fariséerna och de skriftlärde bundo samman åt dem, »medan de själfva icke röra dem med sitt finger». Mt. 23 1 ff. Hur sabbats- och renhetsbuden kunde blifva sådana bördor antydes på flera ställen i den evangeliska berättelsen. En utförlig, på rabbinska källor stödd framställning gifver Schürer, Gesch. II[4] 551—565.

Sabbat, omskärelse och renhetslagar voro för judarne ett ytterst viktigt område af den lag, under hvars herravälde de lefde. På två egenskaper grundade denna fromhet sitt välde. Den var ett medel, hvarigenom Israel skiljde sig från främmande folk och deras gudsdyrkan, den var ett medel till ådagaläggande af lydnad för den Eviges vilja. Efterföljande två exempel äro typiska, det ena för diasporans, det andra för den palestinensiska judendomens åskådning.

»I det nu lagstiftaren, hvilken Gud hade utrustat till kännedom om alla ting, i sin vishet öfvervägde allt detta, omgaf han oss *med ett ogenomträngligt stängsel och med murar af järn*, på det att vi icke måtte hafva gemenskap med något annat folk, rena till kropp och själ, fria från dåraktig tro, dyrkande den ene och mäktige Guden öfver allt skapadt. — — — — På det att vi nu icke skulle befläcka oss genom gemenskap med andra och bli fördärfvade genom umgänge med dåliga, omgärdade han oss på alla sidor med renhetslagar, i mat, dryck, beröring, i allt hvad vi höra och se. Ty i det hela äro alla bestämmelser till sin djupare mening lika i värde, då alla ledas af en kraft, och i enskildheter har hvar och en af föreskrif-

terna rörande förbjuden och tillåten föda, sin djupa mening. Men exempelvis vill jag kort förklara för dig ett och annat. Kom nu blott icke på den länge sedan vederlagda åsikten, att Mose af hänsyn till vesslor och råttor eller sådana djur skulle hafva gifvit dessa lagar. Fast mera äro dessa heliga bud gifna till framkallande af rättfärdighet, för att väcka fromma tankar och bilda karakteren. — — — — — — — — — — — Alla bestämmelser rörande tillåten föda — — — — har han nu gifvit oss på sinnebildligt sätt. Ty att vara tvåhofvig och hafva klufna klöfvar är en sinnebild däraf, att man måste rikta alla handlingar med hänsyn till det rätta. — — — — Ty icke ändamålslöst och utan förnuftig mening är lagen gifven, utan för sanningens skull och för att leda till riktiga grundsatser.» *Aristeasbr.* 139—161, KAP II 16 ff.

»En hedning frågade R. Jochanan b. Zakkai: de verk, som I gören, se ut som trolleri. I skaffen en ko och förbrännen den och stöten sönder den och tagen dess aska, och om någon af eder har förorenat sig på en död, så stänken I på honom två eller tre droppar och sägen till honom: du är ren. — (R. Jochanan svarade honom undvikande). — När han gått bort sade hans lärjungar: »Rabbi, denne affärdar du med ett halmstrå, men hvad svar gifver du oss?» Han svarade dem: »*Vid edert lif, hvarken gör den döde oren eller vattnet ren, utan den Helige, välsignad vare han, har sagt: en lag har jag fastställt, en befallning har jag utfärdat, såsom skrifvet är: detta lagens stadga.*» *Pesikta de Rab Kahana* Piska IV, WBR VI 47, *mdr. Bemidbar r.* 19, WBR V 465 f., BAT I² 37 f.

Vi hafva ofvan beträffande offret funnit samma värdesättning som här i fråga om de ceremoniella bestämmelserna, nämligen dels ett försök till symbolisk förklaring, dels ett afvisande af hvarje förklaring under åberopande af lagens föreskrift. Detta sakförhållande nedslår en eventuell invändning, att de i kap. 4 anförda ställena endast vore enstaka, mer eller mindre paradoxala yttranden hos enstaka offerfientliga skriftställare. De visa, att summan af religionen är vördnad för lagen, de visa, att man i tankeväg icke kunde finna sig till rätta med de traditionella formerna i den stora och den lilla kulten, att man antingen sökte höja sig till en andlig uppfattning eller också resigneradt böjde sig för lagens auktoritet utan att fråga efter mening och ändamål.

C. Hela detta lif i lydnad under lagen hade dock en mening och ett ändamål, nämligen att skaffa israeliterna förtjänst hos Gud. Därmed motiveras såväl den stora mångfalden af föreskrifter och bud som enskilda sådana. De äro till för att Israel genom dem skall få förtjänst hos Gud. Men där förtänst-

tanken behärskar det sedliga eller religiösa handlandet, plägar den draga en annan tanke med sig, nämligen den, att det gifves öfverförtjänstliga handlingar (opera supererogatoria). Lagens föreskrifter om sabbat, omskärelse, renhet m. m. voro alla skyldiga att hålla, och som sagdt deras hållande medförde förtjänst. Men för de enskilde, som ville ernå en högre grad af fromhet (och därmed en högre grad af förtjänst) räckte detta icke till. De af lagen föreskrifna handlingarne kunde blifva öfverförtjänstliga, om de utöfvades i större omfattning än af lagen kräfdes. Härvid är dock att beakta, att den muntliga traditionen hade lags giltighet. I allmänhet voro nu dessa bestämmelser stränga nog och lämnade knappast utrymme för öfverloppsgärningar. Det låg därför i sakens natur, att som öfverförtjänstliga handlingar kommo att betraktas sådana, som icke voro föreskrifna i lagen, men som af gammalt hade högt anseende. Såsom sådana betraktades framför allt *fasta, bön och goda verk.*

I det ofvan anförda stället Tobit 12 8 f. nämnas dessa tre tillsamman, och vi sågo af andra ställen, att de ansågos ersätta offren. I Jesu predikan höra de också tillsamman, och de intaga där en karakteristisk plats. Medan Jesus till observansfromheten intog en rent fientlig ställning, bekämpar han i fråga om dessa tre — fasta, bön och goda verk — för korthetens skull kalla vi dem *privatfromhet* — endast deras missbruk. Där förtjänst-tanken behärskar fromheten gör den sig närmast gällande i förhållande till Gud, men bestämmer därjämte äfven förhållandet till människor. Ty om fromheten är och anses för något förtjänstfullt, önskar man synas from och erkännas för from. Jesus blottlägger skoningslöst denna art af fromhet, i hvars syfte det ingår att skaffa sina utöfvare anseende inför människor. I bergspredikan heter det: »Akten eder, att I icke öfven eder rättfärdighet inför människor, annars hafven I ingen lön hos eder Fader, som är i himmelen». Mt. 6 1. »Detta tema utföres i tre afdelningar: allmosor, bön, fasta. Hvarje afdelning afslutas med ordet om dem, som göra sina gärningar för att varda sedda af människor: »de hafva fått ut sin bön». Deras fromhet var en yttre, de åsyftade att vinna anseende för sin fromhet, de hafva fått hvad de begärde, och detta är allt.

Vi behöfva icke gå längre än till evangelierna för att få bekräftelse på, att dessa tre ansågos för i särskild mening förtjänstfulla handlingar. Om den fromma änkan Hanna heter det, att hon »aldrig var borta från templet, tjänande Gud med fastor och böner dag och natt». Luk. 2 37. Fariséen, som i templet berömde sig af sin fromhet, fastade två gånger i veckan. Luk. 18 12. Då Jesus uppträdde som religiös lärare, fann man det vara en brist i hans och hans lärjungars fromhet, att de icke fastade, Luk. 2 18 parell. Af en religiös lärare fordrade man framför allt, att han skulle lära sina lärjungar bedja. Johannes Döparens lärjungar fasta ofta och hålla långa böner och likaså fariséernas, Luk. 5 53. Demoner kunna icke utdrifvas utan genom bön och fasta, Mk. 9 29. Vid ett tillfälle anbefaller Jesus som en särskildt förtjänstfull handling att realisera sin förmögenhet och gifva den som allmosor åt de fattige, Mk. 10 21 parall. Då i Mt. 25 13 ff. tillerkännes ett högt värde åt goda verk, kärleksgärningar, ja, så högt, att de och endast de bestämma människans öde vid världsdomen, så är detta icke främmande för judisk åskådning. Schime'on Ha-Sadik sade: på tre ting hvilar världen: på lagen, på offertjänsten och på kärlekens gärningar, *m. Abot* I 2, GBT VII 1151, R. Jochanan b. Zakkai, en samtida med apostlarne, lärde: hvad syndoffret är för Israel, det är goda verk för hedningarne, *b. Baba batra* 10 a., GBT VI 960; och efter förstöringen: vi hafva en försoning som är lika god (som offer): kärlekens gärningar גמילות חסדים. *Abot de R. Natan* IV 20, Fernling 7, se BAT 1² 35.

F. Perles (Bousset's Rel. des Judentums krit. undersucht) bestrider (105 f.) Boussets mening, att fasta, bön och allmosor höra nära tillsamman och äro den judiska religionens grundpelare (Rel. des Judentums² 209 f.). Perles uppställer gent emot Bousset såsom summan af den judiska religionen dessa tre: bot, bön och välgörenhet, i enlighet med ett par rabbinska utsagor. Bousset har kallat sin svarsskrift på Perles' angrepp för: »Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum», därmed antydande den principiellt skilda ståndpunkten — en skilnad, som på det närmaste hör samman med ett olika värderande af källorna (sist anf. arb. s. 1). Jag lämnar därhän, huruvida Boussets uttryck om fasta, bön och välgörenhet såsom »den judiska religionens

grundpelare» är fullt lämpligt. Jag vill endast framhäfva, i motsats till Perles, att dessa tre: fasta, bön och goda verk i den judiska folkfromheten hafva en alldeles bestämd plats såsom öfverförtjänstliga handlingar. Jag fäster i detta afseende uppmärksamheten på den egendomliga betydelse, som enligt Talmud tillkommer privatfromheten för dess förmåga att skaffa regn. I ett land som Palestina var det ett lifsintresse för hela folket att få regn. Det heter *b. Taʿanit* 7 a, GBT III 422: »Regndagen är viktigare än de dödas uppståndelse — — regndagen är lika viktig som den dag, då torah öfverlämnades.» Därst. 7 b, 9 b, GBT III 424, 434: »Regndagen är så viktig som den dag, då himmel och jord skapades», se BABA 48. Med utgångspunkt i orsaksförhållandet fromhet — lycka fann man uteblifvandet af regn i rätt tid kräfva uppbjudandet af en utomordentlig fromhet. Det heter *m. Taʿanit* I 4, 5, GBT III 437:

»Har den 17 Marcheschwan kommit utan att medföra regn, så börja de enskilda att hålla tre fastedagar. På dessa fastedagar får man föregående afton äta och dricka, vidare är det tillåtet att arbeta, bada, salfva sig, pådraga sandalerna och fullgöra den äktenskapliga plikten. Har nymånen och Kislew kommit utan[1] att medföra regn, så förordnar domstolen om tre allmänna fastedagar. På sådana fastedagar får man föregående afton äta och dricka o. s. v.» Vidare därst. I 6, 7, G. III 445: »Äro dessa fastedagar öfver, utan att man blifvet bönhörd, så förordnar domstolen ytterligare tre allmänna fastedagar. På tillredelsedagen får man äta och dricka blott så länge det är dag. Vidare är det förbjudet att arbeta, bada, salfva sig, pådraga sandalerna och fullgöra den äktenskapliga plikten, likaså stänge man badanstalterna. Äro äfven dessa dagar förbi, utan att man blifvit bönhörd, så förordnar domstolen om ytterligare sju allmänna fastedagar, alltså tillsammans tretton. Dessa äro strängare än de förra blott därutinnan, att man på dem larmar[1]) och stänger butikerna. — — — — — Äro äfven dessa dagar öfver, utan att man blifvit bönhörd, så må man förminska köpenskap, byggande, plantering, förlofningar, giftermål och ömsesiga hälsningar, liksom människor, som blifvit afvisade af Gud. De enskilda begynna åter att fasta, tills Nisan är öfver.»

Så vidt man kan se, är det här tal om fasta, icke om bot. Om rabbinska auktoriteter sedan anse nödigt att inskärpa: »Bröder, icke säck och fasta, utan bot och goda gärningar», *b. Taʿanit* 16 a, GBT III 459, så bevisar det endast, att fastan hade en gifven plats i folkfromheten, en plats som rabbinerna sökte inskränka.

[1]) För att Gud skall höra det, enligt *b. Taʿanit* 14 a GBT III 450.

I svåra fall vände man sig till tidsålderns fromma med uppfordran att bedja om regn. Så vände man sig en gång till *Choni* (100 f. Kr.). Denne bad först en gång förgäfves, därpå drog han en rundel omkring sig och sade: »Världens Herre — — — jag träder icke härur, förr än du har förbarmat dig öfver dina barn», *m. Ta'anit* III 8, GBT III 471, *b. Ta'anit* 23 a, GBT III 490. Till Chonis dotterson Chanan skickade rabbinerna skolbarn, hvilka ryckte honom i rockskörten och ropade: »Fader, fader, gif oss regn», *b. Ta'anit* 23 b, GBT III 494. Abba Chilkijah var Chonis sonson, rabbinerna kommo till honom med begäran, att han skulle bedja om regn. Dessa chasideiska helgon, »Guds vänner» som det heter om Choni (ofvan anf. st.), voro detta genom sin bön. Se synedristernas lofsång öfver Choni, *b. Ta'anit* 23 a, GBT III 491.

Allmosor betraktades också såsom något särskildt värdefullt i detta afseende. Då rabbinerna kommo till Abba Chilkijah gingo de alla, åtföljda af den sistnämndes hustru upp på öfre våningen. Vid de bådo, uppstego regnmoln först på den sida, där hustrun befann sig och därefter på hans sida. Efteråt frågade rabbinerna Abba Chilkijah hvad anledningen härtill kunde vara. Han svarade: »Emedan hon städse är hemma och gifver de fattige bröd, som de genast kunna njuta, medan jag gifver pänningar som de icke omedelbart kunna njuta». *b. Ta'anit* 23 b, GBT III 494, jfr äfven *b. Ta'anit* 24 a, GBT III 498.

Af Jesu förkunnelse kunna vi se, att privatfromheten redan hemfallit åt observansens välde, och att den öfvades företrädesvis för förtjänstens skull. Det låg också i sakens natur, att den icke länge skulle förbli enskild egendom, ej öfvas blott af några få. Det blef allmänt bruk att fasta och bedja; allmoseutdelandet blef en officiell inrättning.

Hvad särskildt *bönen* beträffar, hade den vuxit så in i den religiösa seden, att den hade en verkligt dominerande plats. Schlatter påpekar (Jochanan B. Sakkai 23 anm. 1), att det är en händelse, som ser ut som en tanke, att den första traktaten i Mischnah heter *Berakot*, om bönerna. Två — senare tre — gånger om dagen var det hvarje israelits plikt att bedja — d. ä. recitera *schema'*-bönen. Före och efter måltiden lästes tacksägelser efter fastäldt formulär — olika vid olika slags föda. — I nytestamentlig tid utbildades den s. k. adertonbönen, *schemone-*

'esre. Den blef lekmannabönen framför alla andra och kallades senare endast *ha-tefillah*, »bönen». Uppkomsten af *kaddisch*, en med Fader Vår besläktad bön, faller inom samma tid.

Med den lagiska karakter, som judendomen ägde, måste detta ständiga bedjande efter bestämda formulär, urarta till något rent yttre. Men under de stelnande formerna rörde sig dock ett religiöst lif. Den fria bönen, hjärtebönen, framsprang under trycket af förföljelse och nöd. Och det fanns lärare, som motarbetade formväsendet på bönelifvets område [1]).

I läsningen af den Heliga Skrift, i bönen och i goda verk kunde den personliga fromheten taga sig uttryck. Dessa ting hade verkligen i sig en mening och ett ändamål, som icke, såsom fallet var med offren eller renhetslagarne, berodde på auktoritativa bestämmelser eller uppehöllos genom utsikten till förtjänst och lön.

D. Af det föregående torde vara klart, att tempelkulten, såsom beståndsdel af den judiska fromheten icke är likvärdig med öfriga former däraf, utan att dessa egentligen bilda ett område för sig, skildt från kultfromheten och i en viss motsats till denna, och vidare, att dessa öfriga former, utan tempelkulten, fullgiltigt konstituera Israels religion, hvarom ju diaspora-judendomen bär vittne.

En bekräftelse på detta sakförhållande lämnar arten af *Jesu förkunnelse* [2]). Vi sågo, hur en af hufvudpunkterna i profeternas förkunnelse från Amos till och med Jeremia var denna: offret måste bort, och vi ha också funnit, att det på den tiden fanns talande skäl för att mot denna form af fromhet använda det grofva artilleriet. Men Jesus är så märkvärdigt tyst, då det gäller offret. De vredesgnistrande orden i de stora strafftalen mot fariséer och skriftlärde äro riktade mot den andra fromheten, observansens och förtjänstens, mot de människogjorde buden om sabbatshelgande och renhet, mot paradfromheten i fastor, böner, allmosor och tionde. Det råder väl intet tvifvel, att han därmed velat rikta dödshugget mot det, som var själfva roten och nerven i den dåtida fromheten, alldeles som profeterna på sin tid sökte göra det, när det var fråga om offren. Det

---

[1]) Se hos Bousset Rel.[2] 205 f., anm. 4.

[2]) Jfr Bousset a. a. 129 f.

saknas inte heller positiva bevis för likgiltighet för offret i fariseiska kretsar. Ett sådant är den skriftlärdes svar till Jesus:

»Rabbi, du sade i sanning rätt, att Han är En och att ingen annan är utom Honom, och att älska Honom af allt sitt hjärta och af allt sitt förstånd och af all sin själ och af all sin kraft och att älska sin nästa såsom sig själf, *det är mer än alla brännoffren och de andra offren.*» Markus 12 32 f.

Ett annat är *Judit* 16 17:

»Ringa är allt offer till välbehaglig lukt
och mycket ringa allt fett för dig till brännoffer
men den, som fruktar Herren, är alltid stor.» [1]).

I fråga om fariséernas ställning till offerkulten är vidare att beakta följande [2]): Enligt fariséerna skulle utgifterna för de dagliga offren bestridas ur tempelkassan, däremot är det oklart huruvida sadducéerna menade att det skulle bestridas af öfverversteprästen eller af folkets privata afgifter. Enligt fariséerna skulle spisoffret som åtföljde de blodiga offren, uppbrännas på altaret, enligt sadducéerna tillhörde det prästen. Det synes här, som om fariséerna sträfvade efter en mera demokratisk kult, under det att sadducéerna företrädde de aristokratiskt prästerliga intressena. Fariséerna utöfvade därjämte inverkan på offertjänsten därutinnan, att de togo myndigheten öfver öfversteprästen, och kräfde, att offertjänsten skulle handhafvas i enlighet med deras åskådning. Såsom en stridsfråga på lagens område gällde, huruvida öfversteprästen på försoningsdagen skulle antända rökelsen i det allraheligaste (fariséerna) eller redan i det heliga (sadducéerna). Vidare kommer frågan om prästens rening, *m. Parah* III 7, Surenhus. VI 277. Det berättas, att fariséerna af-

[1]) Den vanliga meningen om tiden för *Judit*-bokens affattning är, att den stammar från tiden före förstöringen, närmare mackabéertiden. G. Klein (Actes du 8 congrès internat. des orientalistes 1889. II 1 B., 87—105) förlägger den till Barkokba-kriget. Fastän en sådan auktoritet som J. Marquart yttrar (Philologus LIV 510): »G. Klein har för mig öfvertygande visat o. s. v.», kan jag icke ansluta mig härtill, af det skäl, att, såsom Schürer (Gesch. III[3] 171) påpekat, redan Klemens Romanus (slutet af 1 kr. årh.) känner legenden om Judit (1 br. t. Kor. kap. 55).

[2]) Se Dérenbourg Histoire de Palestine 135, Gråetz Gesch. der Juden III[4] 694, Jost Gesch. des judentums u. s. Secten I 217 ff., The Jewish Encycl. IX 662, X 632, Hamburger RE II 1050.

siktligt förorenade den präst som skulle förbränna den röda kon. Denna högst öfverraskande notis, som synes ge vid handen, att fariséerna, sjelfve specialister på levitisk renhet, motarbetade en hos sadducéerna — underligt att säga — förefintlig reningsifver, får en tillfredsställande förklaring genom Hölscher (Der Sadduzäismus 20). Sadducéerna skulle då tvärtom ha ansett den renhet tillräcklig, som vanns genom dagens slut, »vara oren ända till aftonen», Num. 19. För att förebygga en sådan renhet, som fariséerna funno otillräcklig, förorenade de afsiktligt prästen, på det att denne skulle vara tvungen att taga ett vattenbad. Lägger man härtill fariséernas nit i fråga om fullgörandet af tiondet, så får man af dessa drag den föreställningen, att för fariséerna hufvudsaken beträffande offertjänsten såväl som i fråga om alla andra områden af religionen var, att *lagen* i skrift och tradition kom till sin fulla rätt, att med offertjänsten sammanhörande prestationer, som kräfdes af de enskilde, voro en gärd af lydnad för lagen och därmed en handling af fromhet.

Fariséernas fromhet låg emellertid på ett annat område än offerkulten, och det kunde icke undvikas, att denna deras fromhet då och då kom att rivalisera med kultfromheten. Fariséerna voro specialister på levitisk renhet. N. T. nämner såsom något för dem utmärkande, att de af religiösa hänsyn fordrade handtvagning före måltiden, Mk. 7 1 ff. Under tidernas lopp hade den seden utbildat sig, att de vaktafdelningar af präster, som funnos i Jerusalem och Jeriko, höllo gemensamma måltider med religiös färg: invigning af de olika födoämnena, tvagning af händer och kärl, benediktioner före och efter måltiden och vid vinet samt skriftläsning och religiösa samtal [1]). Fariséerna, som icke ville uppgifva anspråket att vara minst lika heliga som prästerna [2]), upptogo denna sed, i viss mån en fortsättning af den gamla offermåltiden. Hesekiel och P. hade, såsom vi sett, omgestaltat detta offer och därmed dödat det naturligt berättigade, sociala elementet i offerkulten. Men — naturen utdrifver man förgäfves, den återkommer ändå alltid — och den återkom här

[1]) Se Dérenbourg a. a. 141 f.

[2]) Se Klein Bidrag t. Israels relig.hist. 40, Schem ha-mephorasch 18, D. första kristna katek. 49.

i dessa måltider, hvilka, det torde icke böra betviflas, stodo i en viss motsats till offerkulten, på samma gång som de bragtes i nära förbindelse med den fariseiska fromhetens kärna: skriftfromheten. Det heter, *m. Abot* III 4, GBT VII 1158 f.:

»R. Schime'on sade: Om tre äta vid ett bord och icke tala öfver ord af torah, så, är det så som om de åto af afgudaoffer, ty det heter Jes. 28 8: alla bord äro fulla af orena spyor, utan Gud [1]) (d. ä. man tänker icke på Gud). Men om tre sitta vid ett bord och tala öfver ord af to'rah, så är det så, som om de hade ätit af Guds bord, ty det heter Hes. 48 2: Och han talade till mig: detta är det bord, som är inför den Evige.»

Att fariséerna i hög grad intresserade sig för de delar af tempeltjänsten, som bestodo i bön och skriftläsning, är uppenbart. Huruvida de däri infört något väsentligt nytt eller gjort förändringar, är ovisst.

Fariséernas positiva uppfattning af offren — om man öfverhufvud kan kalla den positiv — var den officiella. Det heter i ett par *midraschim*: »Aldrig var en människa i Jerusalem belastad med någon synd. Hur så? Det ständiga morgonoffret frambars för de synder, som begåtts under natten, och det ständiga aftonoffret för de synder, som begåtts under dagen». *Pesikta de Rab Kahana* 5, 6, 15, WBR VI 68, 76, 165 f., *mdr. Bemidbar r.* 21, WBR V 19, *mdr. Schir ha-schirim* I 9, WBR I 40 f. Hvari offrets försonande verkan bestod, därpå hade icke gifvits något positivt svar. De två farisé-skolorna, *Hillels* och *Schammais*, sökte nu hvardera lämna en förklaring. Enligt Schammai försona de två lammen (kebasim), som utgjorde de dagliga offren, sålunda, att de trycka ned Israels synder till försoningsdagen, då den slutgiltiga försoningen sker. Hilleliterna genmälde härtill, att hvad som tryckes ned kommer upp igen. Enligt dem försona de två lammen, emedan de borttaga Israels synder, rena Israel från synd, *Pesikta de Rab Kahana* 6, WBR VI 75 f., BAT I² 16 f. Båda använde för att komma till detta resultat den rabbinska skriftutläggningen. De utgingo från כבסים, som bragtes i förbindelse med dels כבש (jfr Mika 7 19) trycka

[1]) »*Utan Gud*», בְּלִי מָקוֹם, eg. 'utan plats'. Om *Makom* såsom beteckning för Gud, se Dalman Die Worte Jesu I 89 f., Weber Jüd. Theologie² 148, Bischoff Babylonisch-astrales 16 f. En rabbinsk förklaring bl. a. i *mdr. Bereschit r.* 68, WBR II 329 ,BAPA II 163 f.

ned (Schammai), dels כבס (Jes. 1 18, Jer. 2 22) rena, borttaga (Hillel). Det behöfver knappast anmärkas, att dessa ordförbindelser äro rena godtycket, utan någon som hälst etymologisk grund.

Den schammaitiska tolkningen gifver en tydlig bekräftelse på det, som påståtts, och hvarpå eljest alla tecken tyda, att för fariséerna offret icke hade någon betydelse [1]). Enligt den prästerliga lagen var offret det förnämsta försoningsmedlet, men här har det, som var centrum i offertjänsten, tamid-offret nedsjunkit till att åvägabringa en blott *provisorisk* försoning, medan den egentliga, slutgiltiga försoningen verkas af försoningsdagen såsom sådan. Denna uppfattning, som efter förstöringen finnes uttalad på flera ställen (se nedan), leder således sitt upphof från fariséerna och från den tid, då offertjänsten ännu ägde bestånd.

Men hvad innebär då den hillelitiska tolkningen? Förklaringen, att offren försona, emedan de borttaga synder, är ju endast ett steg längre in i återvändsgränden, ty man nödgas då vidare fråga: i hvilken mening kunna offren sägas borttaga synder? Vi äga nu emellertid ett uttalande af en af de mest betydande rabbinerna före förstöringen, R. Jochanan b. Zakkai, lärjunge till både Hillel och Schammai och Hillels arftagare, hvilkens vittnesbörd torde kunna bringa ljus i saken. Såsom ofvan anförts blef Jochanan tillfrågad, på hvad sätt reningsvattnet borttog orenhet. Svaret löd: »Hvarken gör den döde oren eller vattnet ren, men den Helige — — — — har sagt: en lag har jag fastställt, en befallning har jag utfärdat; du är icke berättigad att öfverträda min befallning, såsom skrifvet är, detta är lagens stadga». Detta ställe är af fundamental vikt, och man har rätt att anse den uppfattning, åt hvilken det med så stor tydlighet gifver uttryck, för den rabbinska judendomens grundprincip [2]). Utgå vi från denna princip vid bedömandet af den Hillelska uppfattningens innebörd, synes denna endast kunna vara följande. Lika litet som reningsvattnet i sig ägde någon kraft att borttaga orenhet, lika litet äga offren i sig någon kraft att borttaga synder, deras verkan beror på gudomlig befallning,

[1]) Om schammaiterna såsom det fariseiska hufvudpartiet, se Grätz a. a. III[4] 258 f.

[2]) Jfr Hamburger Real. Encykl. Suppl. 3, s. 70 f. (»Gründe des Gesetzes»).

i sig äga de intet värde, utan endast såsom påbjudna af Gud. Och att offren för Jochanan b. Zakkai icke hade något värde framgår ytterligare af hans ord till *R. Jehoschu'a*. »Ve oss, sade denne, emedan denna plats är förstörd, hvarest Israels synder försonades». »Min son, svarade honom Jochanan, sörj icke däröfver, ty vi hafva ett försoningsmedel, som är lika godt som detta, nämligen *gemilut chasadim*, kärlekens gärningar», *Abot de R. Natan* IV 2 d, Fernling 7. Jämför äfven hans yttrande, att hvad syndoffret är för israeliterna, det är allmosor för hedningarne, se nedan. Genom den händelse, som framkallade Jochanan b. Zakkais första yttrande, var judendomen bragt i misstanke för trolleri, för att använda magiska medel, och denna synpunkt låg ju nära till hands, då reningsvattnet applicerades på dens kropp, kommit i beröring med den döde. En sådan magisk uppfattning var tydligtvis utesluten i fråga om tamid-offren, enär en dylik applikation af offerblod på de syndande icke förekom. Den magiska uppfattningen var öfverhufvudtaget främmande för judendomen. Alla dess inrättningar hade a) sin rot i gudomlig befallning och framstodo b) mera som tecken och symboler än som egentliga frälsningsmedel. Detta för judendomen utmärkande var på en gång dess styrka och dess svaghet — dess styrka därför, att sådana grundsatser voro i eminent grad kyrkobildande genom sin formella karakter, sin teoretiska klarhet och sitt betonande af den gudomliga auktoriteten, dess svaghet därför, att det lefvande lifvet, hjärtelifvet, icke togs med i räkningen, det mänskliga var uteslutet, och de religiösa inrättningarne hade något af overklighet öfver sig. Ty så visst det än är, att dessa judendomens principer i hög grad svarade mot judafolkets andliga läggning, lika visst är, att den båge, som skriftlärdomen spände, spändes för högt. Detta visar framför allt de religiösa rörelserna inom judendomen.

6. De religiösa rörelserna inom judendomen vid tidernas vändpunkt, betraktade särskildt med hänsyn till offret.

Det förhåller sig vanligen så, — lyckligtvis — att en viss religions lif icke är uttömdt i dess officiella form. Den judiska religionen, för så vidt den representerades af fariseismen — för att icke tala om sadduceismen — var som ett stillastående vatten, som ligger i dagen och täcker marken, men heller icke mer. Men rundt om bubblade och brusade det i marken af källsprång, som sökte sig väg ofvan jord. Den tid, i hvilken Jesus uppträdde, var i själfva verket en religiöst upprörd tid. De två polerna för dessa rörelser voro dels en väntan efter Messias, efter en nyfödelse af det dåvarande världsloppet, en väntan som otvifvelaktigt var frammanad af det olyckliga politiska läget, dels en sträfvan att vinna försoning, rening från synden på ett annat och bättre sätt än genom tempeltjänstens offer.

Många viktiga förändringar i Israels religion hafva föranledts af politiska förhållanden. Den religiösa spänningen på Jesu tid, hade också en politisk bakgrund.

Israels historia från syriska kriget [1]) visar, hur landet var en lekboll i främmande makters och inhemska partigängares hand. Initiativet till det ingrepp, som Antiokus IV gjorde i det judiska folkets frihet, kom från judiskt håll. Antiokus möttes af en naturligtvis välbehaglig begäran från det grekvänliga, aristokratiska partiet i Jerusalem, att civilisera judendomen. Det visade sig emellertid, att man gjort upp saken utan folkets hörande. De fromme reste sig till värn mot hedendomen. Judas

[1]) Se Schürer Gesch. I$^{3-4}$ 165 ff.

Makkabi och hans bröder samlade de oorganiserade skarorna. Dessa stredo med tapperhet, som man gör, då man har något dyrbart att kämpa för. Världspolitiska förvecklingar kommo till, och slutet på det hela blef för judafolket icke blott ett fullständigt bevarande af den fäderneärfda religionen, utan ock en viss, om också anspråkslös, politisk maktställning. De mackabeiske ledarne aflöstes af de hasmoneiske furstarne. Dessa, som på en gång voro öfverstepräster och konungar, förstodo att samtidigt med tillvaratagandet af sina egna intressen befrämja landets välfärd, till en del genom krigståg och eröfringar. Detta i det hela lyckliga tillstånd varade emellertid icke länge. De två bröderna Hyrkan II och Aristobul råkade i strid med hvarandra om högsta makten. Rom, anropadt som medlare, blandade sig däri, och genom Pompejus gjordes år 63 slut på landets själfständighet. Sedan härskade de romerska lydkonungarne och landshöfdingarne. Den mest betydande af dem var edomitern Herodes, kallad den store, hvilken utöfvade ett kraftigt, men despotiskt välde. Dessa konungar och ståthållare hade just icke den största pietet för den judiska religionen och judarne å sin sida voro utomordentligt lättretliga. Redan Alexander Jannai hade att bekämpa ett uppror, hvarvid det flöt strömmar af blod. Men främlingsherraväldets tid blef riktigt en tid af inre splittring och motsatser. En del af folket, naturligtvis främst sadducéerna, men äfven en del af fariséerna, ville fasthålla vid den bestående ordningen, en annan del med de s. k. zeloterna i spetsen, ville åstadkomma en omstörtning till förmån för nationell själfständighet. Ju längre det led hän emot år 70, ju flere blefvo anledningarne att höja upprorsfanan, ju svårare blef det för fariséerna att bevara sitt tålamod. Det judiska folket under romerskt öfvervälde före förstöringen företer bilden af ett splittradt folk, som icke visste hvad det ville, och hvars olika delar icke reagerade samtidigt eller i lika grad mot romerskt öfvervåld, utan ömsesidigt neutraliserade hvarandra. När därtill kom, att det romerska riket själf tidvis skakades i sina grundvalar, så var ett tillstånd af ovisshet skapadt, om hvilket ingen visste, när eller hur det skulle taga slut.

Kunde det judiska samfundet, en gång indraget i politikens hvirfvel, icke bevara sin andliga karakter, så var detta i viss mån förhållandet äfven med tempeltjänsten. Medan den

judiska fromheten öfverhufvud bevarade och utvecklade sin egenart till en allt strängare afgränsning från allt hedniskt, *fick tempeltjänsten under denna tid patologisk gestalt.*

Den judiska staten enligt Hesekiel och P. var en kyrkostat, utan konung och utan krigsmän, styrd af ett andligt öfverhufvud efter Guds vilja. Om den öfverhufvud taget någonsin motsvarat detta ideal, aldrig var den fjärmare därifrån än under tiden närmast före och tiden efter mackabéerkriget. Hölscher (Der Sadduzäismus 70 ff.) påstår, att åsikten om öfverstepräster-nas sadduceism är ohållbar och hvilar på en senare tendentiös tradition. Sadduceiska öfverstepräster, voro enligt honom endast medlemmar af släkten *Boëtos*, som hade sin blomstringstid under Herodes och Arkelaus [1]). Huru därmed än må förhålla sig, står det fast, att under flera tidsrum öfversteprästadömet innehades af män, som hade goda förutsättningar att förverka de frommes förtroende. I grekisk tid före och under mackabéerkriget var det klöfverbladet med de betecknande namnen *Jason* (Jesus), *Alkimus* (Eljakim) och *Menelaus* (Menachem), hvilka på ett obehörigt, mot lag och god anda stridande sätt, kommit i besittning af sitt prästadöme, och hvilka under sin ämbetsförvaltning ådagalade ett ohöljdt förakt för sitt folks religiösa åskådning, (jfr 2 Mack. 4 13 f.). Då så folket af tacksamhet mot Makkabis släkt upphöjde hasmonéerna till ständiga innehafvare af öfversteprästadömet, hade man väl det medvetandet, att man begick en olaglighet, något som framskymtar af orden i 1 Mack. 14 25: »till dess att en tillförlitlig profet uppstode» [2]). De hasmoneiska öfversteprästerna voro, om än icke uppenbara religionsföraktare, dock skäligen likgiltiga för religionen och för sitt ämbete. De voro i verkligheten konungar och hade öfversteprästadömet till bisyssla, kriget var deras yrke — en öfverstepräst i ryttarstöflar! — Deras uppträdande stod icke att bringa i samklang med de frommes; nästan alla stego de i grafven belastade med blodskuld. Om öfversteprästerna af den nämnda släkten *Boëtos* äro alla källor eniga att uttala förkastelsedomen.

Den judiska statens politiska förhållanden, icke minst åvägabragta af dessa öfverstepräster, förde med sig, att templet och

[1]) Häremot se Schürer Gesch. II[4] 488, anm. 43.

[2]) Se Lucius Essenismus 87, Baldensperger Die messian.-apokalypt. Hoffnungen des Judentums (Selbstbewusstsein Jesu I[3]) 73.

Herrens heliga berg, dit intet orent skulle komma, och där man icke skulle få göra det som var ondt och fördärfligt, vanhelgades genom blod och mordvapen, genom förstöring och förstörelseredskap. På Antiokus' befallning hade det dagliga offret inställts, och »förödelsens styggelse», ett svin, offradt åt Zeus, infördes i helgedomen, Dan. 8 11 ff., 9 27, 1 Mack. 1 45 ff., 8. I tre år låg den judiska kulten nere. Den återupptogs efter en omsorgsfull rening. Men det är fråga, om det anseende templet förlorat kunde återställas. Templets fridlysning blef under den följande tiden icke stort bättre respekterad. Då Hyrkan II belägrade Aristobul, fick templet sitta emellan, likaså i kriget mellan Herodes och Antigonus; Pompejus inträngde, när han eröfrat staden, i templets allraheligaste.

Att man verkligen ansåg, att templet och prästadömet förlorat i anseende, därpå hafva vi åtskilliga bevis.

Det företag, som Onias IV utförde, att i Egypten (Leontopolis) grunda ett tempel åt Israels Gud, bedömes af Josephus mycket omildt [1]). De bevekelsegrunder som af Josephus tilläggas grundaren, äro icke de bästa — afund och politisk ärelystnad. Det är dock frågan, om icke denna dom är orättvis. Såsom Lucius (Essenismus 83 ff.) påpekat, *var Onias IV den legitime öfversteprästen*, som, undanträngd af det hellenistiska partiet i Jerusalem, flydde till Egypten [2]). Men förhåller det sig så, är man nödgad att se saken på ett annat sätt. Onias, legitim öfverstepräst och fiende till hellenismen, fann sig ställd i valet mellan att underkasta sig endera af två möjligheter, antingen att godkänna den olagliga tempeltjänsten eller att alldeles afstå från tanken på laglig offertjänst. Han fann en tredje möjlighet, att grunda ett eget tempel. Det är klart, att denna tanke rent subjektivt måste vara bestämmande för Onias. Men för densamma talade dessutom rent objektivt, att ett sådant tempel, i

[1]) Se *Antiquitates* XIII 3 1, ed. Naber III 154 f. (Niese III 162 f.); *Bellum* VII 10 2 f., ed. Naber VI 182 f. (Niese VI 624 f.).

[2]) Jfr Wellhausen Gesch.[5] 297, anm. 1. Wellhausen påpekar ock, a. a. 254 anm. 1, beträffande Jes. 19 18—25, — som talar om tempeltjänst i Egypten och svårligen kan härröra från Jesaja — att dess införande i Jesaja-boken skett icke först i Septuaginta, utan i den hebr. texten. Det fanns således, menar han, jerusalemiska skriftställare, som voro synnerligen vänligt stämda mot Onias-templet.

motsats till det jerusalemiska, finge ett legitimt prästerskap. Onias blef icke ensam, utan åtföljdes af en skara präster och leviter, hvilka voro öfvertygade om rättmätigheten af hans handlingssätt, ty att för bröds skull utvandra från Jerusalems tempel, därom kunde icke vara tal. Onias-templet ägde bestånd i nära 200 år. Rabbinerna föra längre fram en diskussion angående frågan, om det varit ett afgudatempel eller icke, därvid uttalas af somliga den meningen, att det varit grundadt i god afsikt.

Det anses väl allmänt, att de s. k. *Salomos psalmer* äro ett vittnesbörd för den fromhet, som var lefvande i vissa kretsar kort efter Pompejus ankomst [1]). Hölscher (a. a. 90, 109) har icke förmått öfvertyga mig, att den skildring, som där gifves af det judiska religionssamfundets förvärldsligande och tempeltjänstens vanhelgande, är behärskad af dogmatiska förutsättningar, så att det kan vara ren konstruktion.

»Deras styggelser gingo öfver hedningarne före dem,
de hafva skändligt vanhelgat Herrens helgedom. — 1 8, KAP II 131.
— — — — — — — — — — —
Främmande hedningar bestego ditt altare
beträdde det öfvermodigt i sina skor,
emedan Jerusalems söner vanhelgade Herrens helgedom,
och skändade Guds offer i gudlöshet. 2 2 f., KAP III 131.
— — — — — — — — — — — —
Guds helgedom utplundrade de,
som vore ingen arfvinge och hämnare tillstädes.
De beträdde Herrens altare efter hvarje förorening,
och i blodflöde förorenade de offret såsom profant kött,
icke lämnande någon synd öfrig,
som de icke öfvade värre än hedningarne.» 8 11—13, KAP II 138.

Kap. 4 är en dikt mot »människoträlarne», ett strafftal öfver deras gudlösa väsen [2]). Efter dessa utfall får *Salomo-psalmernas åskådning om försoningen* en särskild betydelse. Dessa psalmer känna nämligen i likhet med en riktning, som vi fun-

[1]) Kittel i KAP II 128 anser, att Salomo-psalmerna ge oss en bild af den *fariseiska* fromheten.

[2]) På grund af växlingen i numerus antager Wellhausen, Pharis. u. Sadduc. 146, att förf. bland dessa människoträlar särskildt gripit fast i en, möjligen Alexander Jannai. Kittel i KAP II 134 tänker äfven på Aristobul.

nit företrädd i Psalmerna och Vishetsskrifterna, en *försoning utan offer*. Den vanhelgade tempeltjänsten har mistat den gudagifna egenskapen att försona:

»Beständigt genomforskar den rättfärdige sitt hus,
för att, om han förgått sig, utplåna skulden.
Villfarelsesynder försonar han med fasta och späker sig grundligt
men Herren förklarar hvarje from man och han hus för rena.» 3 7 f. KAP II 134.

»Hvem ville du vara nådig, om icke dem, som anropa Herren?
Vid synder frikänner du den, som bekänner och biktar,
ty blygsel ligger på oss och våra ansikten för allt detta.» 9 6, KAP II 140.

»Salig är den man, på hvilken Herren tänker med tillrättavisning,
och den som han med tuktoriset vänder bort från den onda vägen,
på det att han må bli ren från synden, icke fullända den.
Den som gifver sin rygg åt riset skall blifva ren,
ty Herren är god mot dem som taga på sig tuktan.» 10 1, KAP II 140.

»Herren skonar sina fromma
och deras öfverträdelser utplånar han genom tuktan.» 13 10, KAP II 142.

Templets och prästadömets sjunkande anseende är ett ämne, som ofta återkommer i de apokalyptiska skrifterna. Redan Haggai och Malaki förklarade den efterexiliska församlingens eroff för orena (Hagg. 2 14, Mal. 3 4). Tobit 14 5 förutsäger, att ett nytt tempel skall byggas, »icke såsom det förra (det 2.) var». Enligt *De 12 Patriarkernas testamente* XII 9, KAP II 505 skall det nya templet likaledes vara »mer berömdt än det första»; III *Sibyll.* 294: »lika som det förut var», KAP II 190. *Henok* uttalar sig med stor bestämdhet i samma riktning:

»Då började de återigen att bygga liksom förut och uppförde det stora huset, och man kallade det det höga tornet, de begynte åter att ställa ett bord framför tornet, men allt bröd därpå var befläckadt och orent.» 89 73, KAP II 295.

»Jag stod upp för att se, hur han inhöljde det gamla huset. Man förde ut alla pelare; alla bjälkar och sirater i huset blefvo inhöljda jämte detsamma. Man förde det ut och lade det på en plats i södra delen af landet. Jag såg hur fårens Herre förde fram ett nytt hus, större och högre än det första, och uppställde det på en plats, där det första stått, som blef inhöljdt. Alla dess pelare voro nya och större än det första gamla husets, som han hade skaffat bort, och fårens Herre var däri.» 90 28 f., KAP II 297.

Lika litet som i *Salomo-psalmerna* är det i *Henoks-boken* tal om ett förkastande af tempel och offer. Salomo-psalmerna be-

traktade ju templets vanhelgande som synd. Och i Hen. 89 heter det: »Och fårens Herre stod på detta torn (= det första templet) och man satte för honom ett fullt bord» (v. 50), »och jag blef mycket sorgsen, emedan detta hus för fåren (= det första templet) förstördes», (v. 67). Men liksom i Salomo-psalmerna prästerna hade en stor del i skulden till templets vanhelgande, så spela de också i Henoks-boken en viss roll. Enligt 89 74 f. äro herdarne liksom fåren blinda, så att de icke se bordets orenhet; de trampa fåren med sina fötter och uppsluka dem, och då dessa gifva sig ut på fältet, rädda herdarne dem icke ur rofdjurens våld. *Assumptio Mosis*, som icke förkastar offren (4 8), innehåller en dräpande karakteristik af öfverstepräster:

»De skola fly rättfärdigheten och hänvända sig åt obillighet, de skola skända och befläcka det hus, i hvilket de förrätta sin tjänst, och bola med främmande gudar. Ty de skola icke följa Guds sanning, utan några skola befläcka altaret med orena gåfvor, hvilka de lägga därpå, människor, som icke äro präster, utan slafvar, födda af slafvar. — — — — Därefter skola konungar uppbäfva sig öfver dem, som behärska dem, och som blifva kallade till Guds öfverstepräster, men skola föröfva gudlöshet utifrån det Allraheligaste.» — — — — — — 5 3—6 1, KAP II 323 f.

»Och öfver dem skola härska fördärfliga och gudlösa människor, hvilka lära, att de äro rättfärdiga. De skola uppväcka sina vänners vrede, då de äro bedrägliga människor, lefvande blott sig själfva till behag, falska i all sin vandel, gärna festande hvilken tid på dagen som hälst och slukande med strupen, — — — uppätande de fattiges ägodelar, i det de påstå sig göra det af medlidande, fördrifvande andra, stridslystna, bedrägliga, hvilka dölja sig för att icke kunna igenkännas, gudlösa, fulla af förbrytelse och orättfärdighet, från morgon till kväll sägande: Vi vilja hafva fest och öfverflöd, äta och dricka — — — — och vilja inbilla oss, att vi äro furstar. Deras händer och hjärtan skola bedrifva det orent är, deras mun tala stora ord — och dock skola de därvid säga: rör mig icke, att du icke, förorenar mig.» 7 3—10, KAP 324 f.

Hur denna skildring i enskildheter träffar in på olika tidslägen har Lucius visat (a. a. 112—119):

De 12 patriarkernas testamente talar om en stor befläckelse, »som jag icke kan säga», om prästerna, som skola komma, »afgudatjänare, stridslystna, giriga, öfvermodiga, gudlösa, vällustiga, gosseskändare, djurskändare», III 17, KAP II 470.

Den *babyloniska gemarah'n* meddelar åtskilliga traditioner om templets och prästadömets vanhelgande:

»Rabbanan lärde: I början plägade man låta offrens hudar ligga i Parwa-kammaren och på aftonen plägade man fördela dem mellan medlemmarna af den prästerliga vaktafdelningen, men då de starke bland dem ryckte dem till sig med våld, anordnade man, att de på sabbatens förafton skulle fördelas mellan samtliga prästafdelningar. Men då de högre i prästerskapet alltjämt ryckte dem till sig med våld, bestämde sig ägarne för att viga dem åt himlen.» — — —

Abba Schaʿul berättade: I Jeriko befunno sig sykomorstammar, och de starka karlarne plägade taga dem för sig med våld; då vigde dem deras ägare åt himlen. Öfver människor af deras art sade Abba Schaʿul b. Botnit i Abba Josef b. Chanins namn:

»Ve öfver Boetos' släkt, ve öfver deras lansar,
ve öfver Chanins släkt, ve öfver deras ormhväsande,
ve öfver Katros släkt, ve öfver deras fjädrar,
ve öfver Jischmaʿel b. Fiabis släkt, ve öfver deras knytnäfvar.
Ty själfva äro de öfverstepräster, och deras söner skattmästare,
och deras svärsöner tempelfogdar, och deras tjänare slå folket med knölpåkar.»
b. Pesachim 57 a, GBT II 524 f., se BAT I² 46, Dérenbourg Histoire de Palestine 233.

»Rabbanan lärde: Tempelgården utstötte fyra skri'n; först: Ut härifrån I Elis söner, I som hafven förorenat Herrens tempel! Vidare: Bort härifrån, Jissakar från byn Barkai, du som ärar dig själf och vanhelgar himlens helgedomar! Han plägade nämligen veckla sina händer i siden och förrätta tempeltjänsten. Vidare utropade tempelgården: Upplyften I portar edra hufvud, att Jischmaʿel b. Fiabi, en lärjunge till Pinchas, må träda in och göra tjänst som öfverstepräst. Vidare ropade tempelgården: Upplyften I portar edra hufvud, att Jochanan b. Narbai, en lärjunge till Pankai må träda in och fylla sin buk med himlens helgedomar». *b. Pesachim* 57 a, b, GBT II 525 f.

Kärnan i dessa traditioner erkänner äfven Hölscher (Sadduc. 78 o. a.) såsom sann. Här följa några af annan beskaffenhet.

»Rabbanan lärde: Under Schimeʿon den rättfärdiges 40 ämbetsår föll lotten för Gud (på försoningsdagen) städse till höger, men därefter kom den ibland till höger och ibland till vänster; den röda ulltråden (mellan bockens horn) blef städse hvit (Jes. 1 18), men därefter blef den än hvit, än icke; den västra lampan i templet brann alltjämt, men därefter brann den ibland, ibland slocknade den. Altarelden ökade sig, och prästerna behöfde icke vidare lägga ved på altaret — blott de två vedstaplarne för att uppfylla budet om veduppläggningen — därefter ökade den sig ibland och ibland icke, så att prästerna hela dagen måste lägga ved på altaret. I förstlingskärfven, de två bröden och skådebröden var en välsignelse kommen, så att när prästen tog ett olivstort stycke, han antingen tog det och blef mätt, eller åt

däraf och lämnade, men därefter kom en förbannelse i förstlingskärfven, i de två bröden och skådebröden, så att hvar och en blott fick ett stycke, stort som en böna. — — — — — — Rabbanan lärde: 40 år före templets förstöring föll lotten för Gud icke till höger, den röda ulltråden blef icke hvit, den västra lampan brann icke, och tempeldörrarne öppnade sig af sig själfva, till dess R. Jochanan b. Zakkai ropade emot dem och sade: »O Tempel, hvarför ängslar du dig, jag vet, att du slutligen skall förstöras, redan har Zekarjah b. ʿIdo profeterat öfver dig: »Öppna Libanon dina dörrar, en eld skall förtära dina cedrar.» *b. Joma* 39 a, b, GBT II 864, 865, BAT I² 23.

I sammanhang härmed bör anföras *Josephus'* ord om ädelstenarne i öfverstepräst ens bröstsköld, hvilka lyste, »så ofta Gud i nåd var tillstädes vid offertjänsten», men upphörde att kasta denna strålglans 200 år före det Josephus skref sin Arkeologi, *Ant.* III 8 9 ed. Naber I 179 f. (Niese I 201 f.).

En annan rabbinsk tradition, Rabba b. R. Chana i R. Jochanans och R. Berakjah i R. Lewis namn (s. III), tar sin utgångspunkt i Ordspr. 10 27: »Herrens fruktan förökar lefnadsdagarna, men de gudlösas år förkortas», och uppvisar, att det första templet ägde bestånd i 410 år och hade 18 öfverstepräster, och det andra templet ägde bestånd i 420 år och hade mer än 300 öfverstepräster, *b. Joma* 9 a, GBT III 770; jfr *Pesikta de Rab Kahana* 27, WBR VI 259 f., *mdr. Wajikra r.* 21, WBR IV 142 f., BAPA I 311.

Det heter slutligen *b. Joma* 21 b, GBT II 806: »R. Schemuʿel b. ʿInjah sade i R. Achas namn (b. IV). Genom 5 ting skilde sig det andra templet från det första: förbundslådan med täckplåten (kapporet) och kerubim, altarelden, schekinah, den helige ande, urim och tummim. Jag vill säga dig, de voro väl tillstädes, men utan funktion». Jfr *mdr. Schir ha-schirim* 8 10, WBR I 186, *j. Taʿanit* 65 a, *j. Makkot* 32 a, *j. Horajot* 47 c, BAPA III 112 f. Denna legend står väl i samband med 2 Mack. 24—8, syr. Baruk. 6 7 f., KAP II 414, där det omtalas, hur vid det första templets förstöring tempelkärlen gömdes på en förborgad plats.

Det faktiska vanhelgandet af tempeltjänsten, som är den historiska kärnan i alla dessa traditioner, har medfört, att man vände sig bort från templet, medan det ännu stod. Den legendariska utbildningen af detta tema efter templets förstöring måste hafva betydligt mildrat sorgen öfver förstöringen, ty en befläckad och skändad tempeltjänst må vara sämre än ingen alls.

Det gick jämsides med den fariseiska fromheten en strömning, som man brukat benämna *apokalyptik* eller den apokalyptiska rörelsen. Fariseism och apokalyptik äro emellertid icke att fatta som hvarandra uteslutande motsatser, utan snarare som hvarandras komplement. Så yttrar Schürer (Gesch. II[4] 547 f.): »Det judiska folkets hela religiösa lif rörde sig (i nytestamentlig tid) just omkring dessa båda poler: uppfyllande af lagen och hopp om en kommande härlighet». *Nomism* och *messianism* nämner Baldensperger (Messian.-apokalypt. Hoffnungen[3] 88 f.) dessa två. Men såsom fariseismen icke var utan messianska förhoppningar, så var apokalyptiken, äfven den, grundad i lagfromheten.

De nationellt färgade messias-förhoppningarne äro emellertid icke det utmärkande för apokalyptiken. Baldensperger anmärker (a. a.[3] 173), att apokalyptiken kan betecknas som »lösgörandet af de messianska förväntningarne från det jordisk politiska idealet och deras stegring till det öfvernaturliga». Kort och träffande sammanfattar han apokalyptikens innebörd i anslutning till ordets etymologi: det är fråga om ett uppenbarande, en afslöjning, nämligen af den transcendenta världen (a. a.[3] 176).

Vid bedömande af den bekanta berättelsen om R. Eleʿazar b. Araks utläggning af Merkabah, Hesekiels vagnsyn, yttrar Schlatter (Jochanan Ben Zakkai i Beitr. z. Förder. chr. Theologie III 4, s. 18 f.), att det endast är en perek af skriften som skall utläggas, och afvisar talet om gnostiska spekulationer. Men sysselsättningen med *maʿase merkabah* och *bereschit* är väl ändå något mera än blott och bart skriftutläggning. I hvarje fall tyder lusten att utlägga sådana speciella ämnen på ett alldeles särskildt intresse därför [1]).

Schlatters anmärkning ger emellertid anledning att påpeka en hufvudegendomlighet för apokalyptiken — att fasthålla

[1]) Friedländer Die relig. Beweg. innerhalb des Judent. im Zeitalter Jesu 182—190. Intressant är ock Joëls påpekande (Blicke in die Religionsgesch. I 151 ff.) af de båda motsägande bestämmelserna i Mischnah, *Chagigah* II 1, GBT III 814, först varningen att utlägga dessa ting i mångas närvaro och sedan förbudet att sysselsätta sig med dem, ett förbud, som sammanhänger med fruktan för gnostiska spekulationer. Jfr ock Klein Bidrag t. Israels relig. hist. 82 ff., Hölscher Kanonisch u. Apokryph 54 ff.

vid det skrifna ordet [1]). Under det att den rabbinska haggadan tar sin utgångspunkt i det kanoniska skriftordet, lägga de apokalyptiska författarne till grund för sina spekulationer ord och skrifter af stora gudsmän; de hafva en egen litteratur [2]). Att likväl en absolut motsats mellan apokalyptiken och den ortodoxa judendomen icke förefunnits, visar dels kanoniseringen af Daniels bok dels, att det intresse för den transcendenta världens hemligheter, som utmärker apokalyptiken, äfven tillhör en del af den rabbinska haggadan. Men man kan nog icke komma ifrån, att det rådde en ganska skarp motsats mellan fariseismen och de kretsar, i hvilka de speciellt apokalyptiska skrifterna uppstodo, de skrifter, hvilka aldrig upptogos i kanon. —

Den transcendenta världen med dess hemligheter står för apokalyptiken i förgrunden. Men den uppenbarelse, det afslöjande af denna värld, hvarom det är fråga, tar närmast formen af en dom [3]). Till motsatserna mellan den närvarande och den kommande eonen, den jordiska och den himmelska världen, kommer ännu en: motsatsen mellan de rättfärdige och de gudlöse. Apokalyptiken delar världen i två stora hälfter: de rättfärdiges församling och massa perditionis. Försoning kommer dem till del, som tillhöra de rättfärdiges församling, för de andra finnes intet annat än straff.

I *Baruk*-apokalypsen, den syriska, 85 12 ff., KAP II 445 f., heter det:

»Ty se, när den Högste skall åvägabringa allt detta, så finnes där icke mera lägenhet för boten och icke ett slut på tiderna och icke bestämd längd för perioderna och icke ett tillfälle till bön och icke afsändande af böner och icke ernående af kunskap och icke kärleks hängifvande och icke tillfälle för själens ånger och icke förböner för förseelser och icke fädernas bön och icke profeternas suckan och icke de rättfärdigas hjälp. Men det är där domsordet till fördärf och vägen till elden, och stigen som för till Gehenna. Därför är en lag genom den Ene, en värld, och för dem som äro i den ett slut för alla. Då skall han göra lefvande dem, som han förmår rena från synd, och samtidigt skall han förinta dem som äro befläckade af synder.»

[1]) Se Baldensperger a. a.[3] 184.

[2]) »— — — apokalyptiken kan fattas som en med traditionellt stoff arbetande litterär skola». Baldensperger a. a.[3] 203.

[3]) Se Baldensperger a. a.[3] 173, Bousset Rel. des Judentums[2] 232 ff. Den sistnämnde framhåller, hur det just är de lagiska, observansreligionerna, som låta domstanken träda fram i centrum: Islam, parsismen.

Jfr II *Henok* 53 (A): »Sägen icke: vår fader är inför Gud och skall bedja för våra synder. Ty där finns ingen hjälpare för någon enda, som har syndat.» (Bonwetsch 45). II *Henok* 62 (A): »det finnes icke ånger efter döden.» (Bonwetsch 50).

I den tillkommande världen är alltså människans öde afgjordt, ingen mänsklig ansträngning kan mera skaffa försoning. Egendomligt är härvid (beträffande Baruk-stället), dels att förf. icke tänker sig ens möjligheten, att offer skulle försona — 68 5 uttalas likväl tanken på en nationell återställelse med tempel, offer och hedningarnes tillbedjan —, dels ock, att det, som tänkes som möjlighet, men som efter vidlyftig upprättning förkastas, är försoningsmedel af helt annat slag: bot, bön, de rättfärdiges förbön [1]).

Om apokalyptikens ställning till tempel och offer föreligga emellertid direkta vittnesbörd i flera afseenden. 1:) Öfverhufvudtaget räkna de med tempeltjänst och offer såsom en religiös faktor och i anslutning till lagens föreskrift erkännes försoning genom offer, *Jubil.* 6 14, 7 13 ff., KAP II 50, 52, II *Henok* 59 2 ff., Bonwetsch 48, XII *Patr:s test.* I 5, KAP II 462 f. 2:) Flera af de apokalyptiska skrifterna, I *Henok*, *Assumptio Moris*, XII *Patr:s test.*, äfvensom de närbesläktade *Salomo-psalmerna* hafva en stark känsla af tempelkultens vanhelgande, se ofvan sid. 119 f. 3:) Åtskilliga, I *Henok*, *Sibyll.* III o. V, *Patr:s test.*, *syr. Baruk* tala om tempelkult i Messiasriket, se ofvan. — Såsom fromma medlemmar af sitt folk ligger det apokalyptikerna om hjärtat, att de förhandenvarande religiösa institutionerna bevaras i sin renhet. Ett uttryck för denna önskan är förhoppningen, att i den kommande tidsåldern en tempeltjänst skall finnas, som icke är patologiskt gestaltad [2]).

För bestämmandet af det värde, som apokalyptiken sätter på den förhandenvarande offertjänsten, måste man emellertid taga hänsyn till den apokalyptiska åskådningen i dess helhet.

[1]) Tanken på de rättfärdigas förtjänst förekommer för öfrigt i apokalypserna: IV *Esra* 8 26 f., KAP II 380, *syr. Baruk* 14 7, KAP II 417, II Henok 61 5 (B), Bonwetsch 51.

[2]) Träffande anmärker Baldensperger (a. a.[3] 222): »Det pietetsfulla fasthållandet vid det gamla och den inre hjärteåtrån efter renare gudsdyrkan sammansmälte hos de judiska fromme till *medelföreställningen* (kurs. af mig) om ett förnyande och en rening af det gamla gudshuset eller om framträdandet af ett nytt himmelskt tempel i den messianska tiden».

Det visar sig då, att offret i denna hade en försvinnande betydelse. Den apokalyptiska fromheten betydde ett språng ut i en okänd och dock känd värld. Från det närvarandes nöd och de religiösa institutionernas bristfällighet vände man sig längtansfullt till den framtid, som skulle komma och som hade sin rot i den öfversinliga världen. »Hvad var dock förr, när förbundsguden ännu dvaldes på jorden midt ibland sitt folk, föremål för den fromma betraktelsen och den förhärligande framställningen? Var det icke tingen här nere, offer och tempel, förbundsark och stiftshydda, folkets öden och dess förhållande till hedningarne? Nu äro vi förflyttade till en ny skådeplats: tröstbehöfvande kringsväfvande i de öfverjordiska sfärerna, undersamt skådande efter de hemliga tingen i de höga himlarne, det blir den senare judendomens hufvudkännemärke och älsklingssysselsättning». (Baldensperger Messian.-apokalypt. Hoffnungen[3] 71 f.).

Det har varit tal om apokalyptikens förhållande till främmande religionsformer. Då emellertid apokalyptikens ställning till offret icke häraf beröres, och ett närmare ingående på den svårlösta frågan icke här vore motiveradt, torde den här böra lämnas åsido [1]).

Kan nu ett beroendeförhållande till främmande religioner vara omtvistadt beträffande apokalyptiken, så synes däremot i fråga om *essenismen* nästan alla vara eniga i att erkänna främmande inflytelser. Frågan är blott, hvarifrån dessa ha kommit [2]).

---

[1]) Se Bousset Rel. des Judentums[2] 567 ff., Baldensperger, Messian. apokalypt. Hoffnungen[3] 189 ff., Gunkel Schöpfung u. Chaos, Stave Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Söderblom La vie future après le Mazdeisme, Böklen Verwandtschaft der jüd. christl. mit der pars. Eschatologie.

[2]) För essenismens väsen, hypoteserna om dess ursprung och värderingen af desamma hänvisas framför allt till Schürer Gesch. II[4] 651—680, Bousset Rel. des Judentums[2] 524—536. Om den stora osäkerhet, hvari man befinner sig, när det är fråga om att bestämma essenismens ursprung, vittnar dels mängden af uppställda hypoteser, dels den hypotetiska slutsats, till hvilken Schürer kommit. Enligt Schürers mening (a. st. 679 f.) finnas i essenismen, ehuru den är öfvervägande judisk, främmande element, hvilka han vore mest böjd att hänföra till pytagoreismen, — för så vidt nämligen icke denna företeelse själf vore i behof af förklaring — enär den, enligt Schürers mening, högst sannolikt icke är af grekiskt, utan af orientaliskt ursprung.

Lucius (Essenismus 119, 125) har i likhet med Hilgenfeld (Jüd. Apokalyptik 243 ff.) betonat, att man bör söka förstå essenismen från rent judisk ståndpunkt, innan man tillgriper andra förklaringsgrunder. Skall öfverhufvud taget essenismens ursprung förklaras som hufvudsakligen judiskt, synes den nu bland allt hvad vi känna på judiskt område stå apokalyptiken närmast. Af flere forskare hafva essenism och apokalyptik satts i förbindelse med hvarandra. Medan Hilgenfeld (a. a. 257) förklarat essenerna för en skola af apokalyptiker, vilja åtskilliga andra i apokalypserna se esseniska produkter [1]), och slutligen hafva återigen andra, utan att ansluta sig härtill, icke kunnat förneka ett visst samband mellan dessa båda [2]).

Hilgenfeld (a. a. 278 f.) och Lucius (a. a. 97 ff., 125) hafva velat återföra både essenismens och apokalyptikens ställning till offertjänsten till en gemensam utgångspunkt, förkastandet af det andra templets gudstjänst. Det visar sig emellertid, att essenismens ställning till offertjänsten är en helt annan än apokalyptikens.

Enligt Philo och Josephus hafva essenerna förkastat tempeltjänstens offer [3]). »De offra icke djur, emedan de beflita sig om att helga sitt eget sinne» [4]). — »De skicka väl skänker till templet, men offer bringa de icke på grund af företrädet hos de reningar, som äro i bruk hos dem; för den skull utesluta de sig (äro de uteslutna) från den gemensamma helgedomen och bringa offren för sig själfva» [5]).

---

[1]) Se uppgiften hos Baldensperger a. a.[3] 198, anm. 2.

[2]) Lucius a. a. 119, 125, Klein Bidrag t. Israels rel. hist. Jfr dock Baldensperger a. a.[3] 202.

[3]) Om essener-källornas trovärdighet, se Bousset Rel. des Judent.[2] 524, anm. 1, Treplin Die Essener-quellen i St. Kr. 1900, s. 28—92, Friedländer Die relig. Beweg. innerh. des Judent. 131.

[4]) *Philo, Quod omnis probus liber,* Mangey II 457: οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.

[5]) *Josephus, Antiquitates* XVIII 1 5, Naber IV 139: εἰς δέ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἱργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι. Niese, IV 143, har strukit οὐκ framför ἐπιτελοῦσι i första satsen, Naber har bibehållit det — såsom Schürer, Gesch. II[4] 663, anm. 50, framhåller — »med rätta». εἱργόμενοι fattas af Gfrörer Philo II 343 och Bousset a. a.[2] 531 medialt ('utesluta sig från den gemensamma helgedomen'). Schürer

I fråga om orsaken, hvarför essenerna icke offra, är det en differens mellan Philo och Josephus. *Philo*: de beflita sig om att helga sitt eget sinne. *Josephus*: de hafva utmärkta reningar, och då de icke tillhöra tempelförsamlingen, bringa de sina offer för sig själfva. Nu torde emellertid Philos uppgift böra tagas med en viss reservation, ty han är böjd för att måla allt med den hellenistiska åskådningens färger [1]). Josephus' yttrande förtjänar däremot all uppmärksamhet.

Josephus säger: De skicka väl skänker till templet, men offer bringa de icke, — — — därför tillhöra de icke tempelförsamlingen och bringa sina offer för sig själfva, *Ant.* XVIII 1 5, Naber IV 139. Dessa uppgifter synas motsägande. Först motsatsen mellan ἀναθήματα στέλλοντες och θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι, vidare mellan det sistnämnda och ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι; skicka tempelskänker — frambära *icke* offer — fullgöra sina offer för sig själfva. Motsägelsen synes lättast häfvas genom antagandet, att det mellersta ledet innebär ett förkastande af djuroffer, i templet i öfverensstämmelse med *Philo*: de offra icke djur, οὐ ζῶα καταθύοντες. Därför tillhöra de heller icke det gemensamma kultförbandet, εἰργόμενοι ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος. Att de skicka ἀναθήματα till templet behöfver, som Lucius (Essenismus 110 anm. 1) påpekar icke strida häremot, då med ἀναθήματα mycket väl kan menas andra (oblodiga) skänker eller tilläfventyrs tempelskatt.

Frågan blir då vidare, hvad som ligger i uttrycket: bringa sina offer för sig själfva. Det kan väl knappast vara något tvifvel, att härmed menas essenernas religiösa måltider [2]). Det heter om dessa hos *Josephus*, *Bellum* II 8 5, Niese VI 178 f.: »Sedan de arbetat strängt intill femte timmen, samlas de åter till en plats, omgjorda sig med linnekläder och bada så kroppen i kallt vatten. Efter denna rening begifva de sig till en särskild byggnad, dit tillträde för icke-trosförvanter ej är tillåtet. Men själfva gå de till matsalen, rena liksom till en helgedom. Och sedan de satt sig ned i stillhet, lägger bagaren i rad fram bröd och kocken sätter fram för en hvar ett fat

a. a. II[4] 663, Klein Bidrag t. Israels rel. hist. 71 och Friedländer Die rel. Beweg. des Judentums 130, öfversätta det passivt ('de äro uteslutna').

[1]) Jfr Bousset a. a.[2] 529, anm. 4.

[2]) Se Schürer a. a.[4] II 664 anm., Lucius Essenismus 54 f.

med en enda rätt. Men prästen beder före måltiden, och det är icke lofligt för någon att smaka något före bönen. Efter måltiden beder han åter. Och både då de börja och då de sluta, ära de Gud som matens gifvare. Därefter aflägga de sina kläder såsom heliga och gå åter till arbete intill aftonen. Då de vändt tillbaka, äta de på samma sätt och, om gäster tilläfventyrs hafva kommit, sitta de med till bords. Och hvarken skrål eller larm ohelgar någonsin huset och talet bevilja de hvarandra i ordning. Och för dem som äro utanförsynes de innevarandes tystnad såsom ett skrämmande mysterium, detta på grund af den beständiga frånvaron af rusighet och det, att mat och dryck hos dem utdelas endast så, att det mättar». Jfr härtill *Ant.* XVIII 1 5, Naber IV 140: »präster välja de till beredande af bröd och föda»; *Bellum* II 8 7, Niese VI 180: innan noviserna få deltaga de gemensamma måltiderna, få de aflägga en fruktansvärd ed. Bön, prästerlig ledning, helgedom och heliga kläder, allt talar otvetydigt för, att denna måltid är af religiös, sakramental art. Samma kännetecken utmärka reningarne.

På grund af företrädet hos de reningar som äro i bruk hos dem διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν, hette det *Ant.* XVIII 1 5, Naber IV 139. Somliga ibland dem förklara sig kunna förutsäga tillkommande ting, på grund af att de från barndomen äro förtrogne med heliga skrifter och utmärkta reningar διαφόροις ἁγνείαις, *Bellum* II 8 12, Niese VI 183. Före den dagliga måltiden tvätta de kroppen i kallt vatten, »och efter denna rening, μετὰ ταύτην τὴν ἁγνείαν, komma de tillsammans i en särskild byggnad», *Bellum* II 8 5, Niese VI 178. Sedan novisen under profåret lämnat bevis på sin afhållsamhet, träder han närmare in i ordens lifsförelse och »får del af de renare vattnen, som syfta till renhet» πρὸς ἁγνείαν, *Bellum* II 8 7, Niese VI 180. Efter defekation, som betraktas som religiös orenhet, bada de sig liksom det är brukligt för religiöst orena (μεμιασμένοι), »ehuru det, säger Josephus, endast är en fysisk utsöndring af kroppens orenhet»; *Bellum* II 8 9, Niese VI 183. Om någon af de i graderna mera framskridne råkar beröra någon yngre, måste han aftvå sig »liksom besudlad af en främling», *Bellum* II 8 10, Niese VI 183.

Essenernas höga uppskattning af vattnet tyder på något mer än en stegring af det levitiska ritualet, det är här sakramentala föreställningar, som spela in.

Paralleler härtill ha vi att söka, icke hos Philo och den hellenistiska fromheten [1]), knappast heller hos den fariseiska fromheten, så mycket det än där är tal om renhetssträfvande och tvagningar [2]), men sannolikt i en del synkretistiska bildningar, som ha det gemensamt, att de, med förkastande af offer, ha en hög uppskattning af vattnet [3]).

De bildningar det här är tal om, äro dels de af *Epiphanius* (adv. Haereses, XVII—XIX, XXX, LIII) omnämnda, med hvarandra och med partern Elkesai förbundna sekterna hemerobaptister, ossener, nazaréer — sampséer, osséer och ebioniter, dels den åskådning, som genomgår den pseudo-klementinska skriftkretsen.

---

[1]) Friedländer a. a. 117 ff. vänder sig dels mot dem, som anse de esseniska baden vara (stegrade) levitiska tvagningar, dels mot Bousset, som (a. a.[2] 529) anser dem hafva sakramental betydelse. »Lika litet som den judisk-alexandrinska skriftutläggningen har något gemensamt med den fariseiska säger Fr. (119), lika litet har den yttre fariseiska reningen något gemensamt med den inre esseniska. Den senare af paulinismen med så stor skärpa betonade uppfattningen, att lagen är andlig, liksom lusten till Guds lag efter den invärtes människan voro redan långt förut essenismens egendom». — Detta bevis kan nu icke anses bindande, först och främst därför, att äfven Paulus var behärskad af sakramentsidén (se Heitmüller Im Namen Jesu, Forschungen II 318 ff., Taufe und Abendmahl bei Paulus 14 ff.). Om essenernas uppfattning af tvagningarne, såsom Fr. anser, varit en allegoristisk, spiritualiserande, är det fullkomligt oförklarligt, hvarför de lagt en sådan vikt på den yttre formen, att de därvid gått utöfver det levitiska ritualet. De levitiska reningarne erbjödo en mer än tillräcklig utgångspunkt för en spiritualiserande åskådning. För Philo voro den mosaiska lagens bestämmelser det gifna, från hvilket han utgick, ja, djupast sedt, det hinder han hade att öfvervinna, ty hufvudsaken var för honom den andliga åskådningen. Men här: nya former, ett öfverbjudande af det levitiska ritualet! Det är en omöjlighet, att detta kan stå tillsammans med en allegorisk, spiritualiserande uppfattning. Fr:s påpekande af att Philo och Plinius icke känna de esseniska baden, bevisar, hvad Philo beträffar, intet annat än att de icke passa in i det hellenistiska schemat. Josephus' uppgifter framkalla däremot hos Fr. en viss förlägenhet: Josephus är för pinsamt noggrann (120). —

[2]) Schürer a. a. II[4] 672 f., Lucius Essenismus 67 f.

[3]) Gfrörer Philo II 375—401, Bousset a. a.[2] 530.

Om ossenerna och Elkesai heter det hos *Epiphanius*:

»Han (Elkesai) *fördömer offren och tempeltjänsten,* som vore bådadera Gud emot och hvarken befaldt af lagen eller infördt af urfäderna. Och dock fordrar han, att man vid bönen skall vända sig mot Jerusalem, där offeraltaret var, under det han återigen förkastar den hos judarne lagliga seden att äta kött, och *förkastar* de öfriga inrättningarne, *brännofferaltaret,* ja t. o. m. elden, som voro detta en styggelse för Herren. *Däremot prisar han vattnet såsom angenämt för Gud.*» *adv. Haereses* XIX, Petavius I 42.

På ett annat ställe:

»Vattnet ära de (elkesaiterna) högeligen och hålla det som en gud, ὡς θεὸν ἡγοῦνται, i det de nära nog säga, att lifvet kommer däraf». *adv. Haereses* LIII, Petavius I 461.

I *ebioniter*-evangeliet heter det:

»Jesus sade: jag har kommit för att upphäfva offren, och om I icke upphören att offra, skall vreden icke lämna eder». (adv. Haereses XXX), Hennecke Neutest. Apokr. 27.

I *Pseudo-Klementinerna,* hvilka icke hafva judisk, utan katolsk färg, läres, att dopet är nödvändigt till salighet, att dopets kraft består däri, att det utsläcker demonernas glöd, och vidare, att dopet trädt i stället för de upphäfda gammaltestamentliga offren. Hufvudstället är *Recogn.* I 39 (Cotelerius-Clericus I 496).

»Men tiden började tillstunda, då det som fattades i Moses' inrättningar skulle uppfyllas, såsom vi hafva sagt, ock profeten, som han hade förutsagt, skulle komma, hvilken först vid Guds barmhärtighet skulle mana dem att *afstå från offren.* På det att de nu icke skulle tro, att de, *då de afstodo från offren, icke skulle erhålla syndernas förlåtelse, förordnade han för dem dopet genom vatten,* i hvilket de, genom att åkalla hans namn, skulle frias från alla synder, och om de för öfrigt lefde ett fullkomligt lif skulle de förblifva i odödligheten, *renade icke genom djurblod, utan genom Guds vishets rening*» (sapientiae Dei purificatione)

I *Recogn.* I 36 f. (Cot. Cler I 495 f.) uttalas vidare den tanken, att offren af Moses legaliserats och centraliserats såsom ett medgifvande åt folkets böjelse och för att hindra dem att offra åt afgudar. Tvagningar spela en stor roll. Petrus badar före den religiösa måltiden (nattvarden), alldeles som essenerna plägade göra [1]).

[1]) Se Hilgenfeld Clem. Recogn. u. Homil. 152.

Det nära samband, i hvilket *Epiphanius* ställer elkesaiter, osséer och sampséer m. fl., gör, att de måste betraktas som olika nyanser af samma riktning. Att namnet osséer eller ossener är identiskt med esséer, essener är enligt Gfrörer (Philo II 384) och Schürer (Gesch. II⁴ 675, anm. 17) icke underkastadt något tvifvel. Namnet *sampséer*, soldyrkare visar, att *Josephus'* notis om essenerna, att de vid bönen vände sig emot solen, och att de icke ville profanera dennas strålglans genom anblicken af orenhet, (*Bellum* II 8 5, 9, Niese VI 178, 180), har faktiskt grund och bruket real betydelse [1]).

I alla dessa bildningar finnes ett asketiskt element. Af källorna framgår icke, huruvida essenerna förkastat kött och vin [2]), däremot förkastade den strängare delen af dem äktenskapet [3]). Af elkesaiterna och den pseudoklementinska åskådningen förkastas kött och vin, men icke äktenskap [4]). I förkastandet af olja till smörjelse synas essenerna vara ensamma, enär både elkesaiterna och de pseudoklementinska skrifterna skatta den högt. Hos de förra är den t. o. m. ett af de sju vittnena i den stora eden. Men som Gfrörer (Philo II 388 f.) påpekat, torde essenernas förkastande af olja bero icke på ringaktning, utan på religiös uppskattning af densamma, i det den med all sannolikhet ansågs allt för helig för att komma i beröring med den orena kroppen [5]).

En olikhet mellan essenerna och elkesaiterna omnämnes hos *Epiphanius*, *adv. Haereses* XIX, Petavius I 42. Essenerna vände sig vid bönen mot solen, *Josephus Bellum* II 8 5, Niese

[1]) Friedländer Die rel. Beweg. 160 ff. söker här, liksom i fråga om de esseniska baden göra essenerna till rena hellenister. Josephus, hvars auktoritet, när det gäller att tala ej blott sant, utan också väl om essenerna, af Fr. s. 131 f. 133 så varmt försvaras, nedflyttas på grund af sina uppgifter om det solara elementet hos essenerna, till nivå med »de judefientliga romerska skriftställarne i forntiden» (s. 162).

[2]) Se Lucius a. a. 56 f., Schürer a. a. II⁴ 664.

[3]) *Josephus Ant.* XVIII 1, 5, Naber IV 139, *Bellum* II 8 2, 13, Niese VI 176, 185. Klein, Bidrag t. Israels rel. hist. 57 ff., skiljer mellan ordensesséer och stam-esséer, jfr äfven Friedländer Die rel. Bewegungen 142 f.

[4]) Se hos Gfrörer Philo II 377 f., 386, Pfleiderer Urchristent.² II 611.

[5]) Ett analogt förhållande förefinnes beträffande essenernas ställning till eden. De förkasta edgång i det profana lifvet, men den, som upptages i samfundet, måste aflägga en fruktansvärd ed. *Josephus Bellum* II 8 5, 7, Niese VI 180.

VI 178, men Elkesai uppmanade sina anhängare att vända sig mot Jerusalem. Af namnet sampséer har emellertid framgått att det solara elementet fanns tillstädes hos de med Elkesai sammanhörande. Vändandet mot Jerusalem är icke besynnerligt, då essenerna ärade templet genom att skicka skänker till detsamma, hvilket på Elkesais tid, då templet var förstördt, icke mer lät sig göra.

Att den elkesaitiska judekristendomen är en produkt af judiskt orientalisk synkretism, låt vara med kristlig färgning, torde få tagas för afgjordt [1]). Och samma slutsats beträffande essenismen torde knappast kunna anvisas. Att närmare bestämma de främmande inflytelserna låter sig dock icke göra, då det, som härför kommer ifråga, icke är en religions egendom, utan fleras. Emellertid pekar åtskilligt i riktning österut. De med Elkesai förbundna sekterna hade sitt tillhåll öster om Jordan. Så låg det också nära, att de hade sitt andliga kraftcentrum i Eufrat-Tigrisdalen, denna retort för orientalisk synkretism, där babylonisk, eranisk och indisk religion [2]) ha mötts, och Alexander-tåget fört med sig en ström af västerländskt lif.

För judendomen i dess helhet, har (essenismen en skapelse af den östliga diasporan? icke haft något betydelsefullt inflytande. Dock bör man icke lämna ur sikte, att de verkligen voro judar och att de, trots sina egendomligheter värderades högt. Viktigare var likväl kanske den inverkan, som utgick från den västliga diasporan, med dess hufvudpunkt i Alexandria.

I sin kritiska historia öfver urkristendomen har redan Gfrörer (Philo I) sökt uppvisa ett organiskt sammanhang mellan *den philonska åskådningen* och den uppfattning, som genomgår åtskilliga af Vishetsskrifterna. Det fanns, säger han (a. a. 4 f.), redan tidigt en judisk-alexandrinsk filosofi med en bestämdt utpräglad grundåskådning. Denna filosofis grundprincip var, anser han, läran om materiens orenhet. Från denna kunna nämligen

[1]) Se Pfleiderer Urchristent.[2] II 101.

[2]) Om förbindelsen med Indien se Schürer Gesch.[4] 677, Pfleiderer Christusbild 25. Jfr ock den med elkesaiterna och pseudo-klementiska skrifterna öfverensstämmande uppskattningen af vatten och olja och förkastandet af offer i Thomas-akterna, där det indiska elementet ligger i öppen dag, se Pfleiderer Urchristent.[2] II 135; om offret där (kap. 36) Hennecke Neutest. Apokr. 495. Den vediska solobservansen, se Oldenberg Veda 422, skulle också kunna framdragas.

alla andra läropunkter härledas: Guds absoluta transcendens, logos- och änglaräran, själens odödlighet, den asketiska etiken.

Det kan nu vara frågan om, huruvida det funnits ett sådant bestämdt utbildadt system före *Philo*, som Gfrörer menar. I hvarje fall är han själf en typisk representant för en sådan filosofi, hvars förutsättning var, att mosaisk religion och hellenistisk filosofi voro identiska, att judendomen var den universella religionen. Medlet att upprätthålla denna tanke var *den allegoriska skrifttolkningen* [1]).

Jag har ofvan betecknat judendomens ställning till offret såsom en symbolisk och auktoritetsmässig. Dessa båda egenskaper äro utmärkande äfven för *Philo*. Det är tydligt, att för en man som Philo, hvars gudsdyrkan består i askes och kontemplation, i själens helgande och sinlighetens undertryckande, djuroffer icke kunna hafva något värde, men å andra sidan, att den mosaiska lagens föreskrifter i denna punkt måste hållas och aktas heliga. Han är bunden vid offren genom vördnaden för lagen, men i grunden är han fullkomligt oberoende utaf dem. Philos tankar om offer torde kunna sammanföras till följande: 1:) Gud behöfver icke offer; 2:) i offren är det viktigaste, ja, det enda viktiga, det sinnelag, med hvilket de bringas; 3:) detta blir själf det rätta offret. Härtill skulle ytterligare komma frågan om offrets motivering efter detta. Den lämna vi emellertid tillsvidare för att närmare skärskåda de tre första:

»Han, som icke har behof af något, fordrar likväl, förmedelst sin oändliga godhet mot vårt släkte, att vi *hembära* honom *offer*, på det vi genom ett allvarligt *ådagaläggande af sannskyldig tillbedjan och tacksamhet* må blifva frigjorda från synder och aftvå de lifvets orenligheter, som vi genom ord och gärning ådragit oss. Men det är en galenskap, när du icke med annat än den i badet rentvagna kroppen går i templet för att med en oren och syndbefläckad själ göra din gudstjänst, i ty att du icke skall kunna bedraga honom, som granskar ditt hjärtas innersta gömmor och går in i dess lönliga kamrar». *Quod Deus sit immutabilis*, Mangey I 466, Berggren 162 f.

»När vi säga, att fromheten är en gudstjänst (θεοῦ θεραπείαν), mena vi den vara en sådan tjänst, som tjänare visa sina herrar, i det de oförtruet göra det som de veta vara befaldt. Menar man åter, att herrarne äro

[1]) Om Philo och hans åskådning, se Gfrörer Philo I, Bréhier Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie, Siegfried Philo von Alexandria als Ausleger des A. T. Bréhier antager som Philos utgångspunkt en egyptisk förmedlad stocism.

i behof af uppassning, så behöfver Gud intet; därför betjänas de förra med afseende å det som gagnar dem, men Gud tjänas genom intet annat än genom ett gudälskande sinne.» *Quod deterius potiori insid.*, Mangey I 202.

»Offer och tron om offer hafva sitt ursprung i det skönaste, men därjämte har uppskjutit ett ondt, vidskepelse (δεισιδαιμονία), hvilket, om det icke skall skada, måste afskäras, innan det slagit ut i grönska. Det gifves människor, för hvilka försoning näppeligen står att finna, de där mena, att gudsfruktan består i oxars offrande, och som af hvad de stulit eller af anförtrodt gods tillbakahållit och från borgenärer med svek åtkommit, ägna altaret mer eller mindre i tanke att härigenom kunna utplåna sina synder. Men hvilka I än mån vara, så bestickes icke häraf Gud, den högste Domaren, som afskyr alla, som veta ondt med sig själfva, om de också dagligen offrade åt honom hekatomber, medan han med kärlek ser ned till de rättfärdige, om de också icke alls offrade åt honom. Ty Gud gläder sig åt altaren, som, utan eld brinnande, omkransas af dygdernas kor, och icke åt altaren, som låga af en ohelig offerflamma, hvilken skrymtare, till en spegel af sina synder och fåvitskheter, hafva upptändt.» *De plantatione Noë*, Mangey I 345, Berggren 161 f.

»Gud har icke behag i mängden och fettet af djurs kött, utan i löftesgifvarens svekfria uppsåt». *De special. legibus*, Mangey II 276.

»Människorna ta hänsyn till gåfvornas storlek, men Gud ser till själens sanning, som flyr fåfänga och gäckeri». *Quaest. in Genes.* I 61, Aucher 42 f.

»Alla offer, som frambäras af ett rent hjärta, böra vara lika, såväl om någon frambär hekatomber af tjurar, som om någon frambär rostadt mjöl. Ty Gud älskar icke yppighet, ej heller är han led vid fattigdom». *Quaest. in Exod.* II 99, Aucher 532.

»Om någon, som har öfverflöd på rikedomar, uppbygger ett tempel med stor kostnad och oupphörligt offrar hekatomber och aldrig upphör att offra tjurar och med dyrbara skänker pryder templet, bringande skog i öfverflöd och konstverk, dyrbarare än guld och silfver, icke må han räknas bland de fromma. Äfven denne har afvikit från den väg, som leder till fromhet, ty han räknar (yttre) kult för (inre) helighet och gifver gåfvor åt den obesticklige, som icke låter sig bestickas, och smickrar honom, som aldrig lyssnar till smicker, men hvilken älskar ren dyrkan — och ren är den, som gifves af den själ, som frambär det enda offret, sanningen —, men som förkastar all falsk dyrkan — och falsk är all dyrkan, som består i ådagaläggande af utvärtes fromhet». *Quod deter. potiori insid.*, Mangey I 196.

»Hvar och en af dygderna är en helig sak, men tacksägelsen är det i högsta grad. Ty man kan *icke rätt tacka Gud* — på det sätt mängden håller före — *genom* byggnader, tempelskänker och *offer*. Ty icke en gång hela världen skulle såsom tempel vara tillräckligt stort för Guds ära, ännu mindre några prunkande byggnader med skenheliga offeraltaren, utan han älskar fastmer att dyrkas med psalmer och lofsånger, icke intonerade med ljudande och klingande läppars röst, utan harmoniskt omslagna *af ett rent*

hjärta, som endast afser Gud.» *De plantatione Noë,* Mangey I 348, Berggren 162.

»Om den offrande är trotsig och orättfärdig, äro offren inga offer, och hans gudstjänst är ohelig, och bönerna vända tillbaka ohörda (παλιμφημοὶ), och allt blir till fördärf. Ty visserligen synas de ske, men de åstadkomma icke en befrielse från synderna, utan en påminnelse om dem. Men om *den offrande* är *from och rättfärdig,* är offret giltigt, äfven om köttet förbrukas; huru mycket mer då, om det allt sammans frambäres till templet. *Intet offer* kan vara *sannskyldigare än* en Gud tacknämlig själs *gudsfruktan,* i det dess tacknämlighet blir odödlig, inskrifven i Guds bok, och med sol, måne och värld ovanskligen består». *De Vita Mosis* III, Mangey II 151, Berggren 163.

»I själfva verket är det också mycket att bevara *en fri, ren,* af ingen lidelse berusad *själ.* Den för hvilken detta lyckas, den må *utgjuta sig för Herren såsom ett rent dryckesoffer.* Ty hvad betyda orden: Jag vill utgjuta min själ inför Herren, annat än: Jag vill helga mig för honom, därigenom nämligen, att de band, som sno det dödliga lifvets fåfänga sorger omkring oss, slitas, att anden träder ut ur sig själf, uppnår världsalltets gränser, och själf njuter den oskapades himmelska anblick». *De ebrietate,* Mangey I 380.

»*En själ som är obefläckad och* genom reningar *ren* för de fullkomliga dygderna (καθαρισθεὶς καθάρσεσι ταῖς ἀρεταῖς τελείαις), *är själf det heligaste offer* och alltigenom välbehaglig för Gud». *De animalibus sacrificio idoneis,* Mangey II 241.

»Den vise mannen *offrar hela sin själ,* ty den är värd att frambäras för Gud, emedan den icke har någon fläck». *Leg. allegor.* III, Mangey I 115.

»Moses säger, att han vill offra egyptiernas styggelser åt Gud, det ä de dygder, som äro utan vank och *mest ägnade till offer,* hvilka för hvarje dåraktig människa äro en styggelse». *De sacrif. Abel et Cain.,* Mangey I 172; samma tanke i *De fuga,* Mangey I 48.

»Offer är icke kött, utan en helig människas rena och obefläckade lif». *Quaest. in Exod.* II 98, Aucher 531.

»Prydd (med dygderna) gånge hvar och en med godt mod i templet att *framställa sig själf till offer.* — — — Men hvars hjärta ännu är behärskadt af orena lustar och begärelser, må stanna höljd af blygsel. — — — Ty den sanne Gudens tempel står icke öppet för oheliga offer. — — — Till en sådan människa skulle jag vilja säga: Min vän, emedan Gud är alltings Herre och icke i behof af något, så behagar honom icke, om det ock vore hundra oxars offer, ty de äro hans egendom. Han vill hellre fromma hjärtan, och om sin helgelse angelägna själar, af hvilka han såsom de välbehagligaste gåfvor tager emot den ringaste offerkaka och mjölskärf, ja om de ock intet offra, tager dem själfva, i alla slags dygder fullbordade, och i stället för offer de lofsånger, som de hembära sin frälsare och välgörare, dels högt afsjungna, dels utan tunga och mål afsjungna, i hjärtat, och på sådant sätt framträngande till Gud, fastän icke af mänskliga ögon förnimbara. — — — En smula rökelse från en from mans hand, är Gud tack-

nämligare än många offer, om den offrande saknar fromhet och hjärterenhet. — — — Inför Gud är icke mängden af det offrade af värde, utan den offrandes renaste, förnuftige ande (τὸ καθαρώτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν). — — — — När en from icke bevärdigar sig att af en ond, om än rik, man mottaga en gåfva, tror du, att Gud, som i allt är oberoende, skall kunna vinnas genom skänker? Emedan han är det ursprungligaste, fullkomligaste goda, den evigt flödande källan till vishet, rättfärdighet och alla dygder, så afskyr han orättfärdiga människors skänker. Om därför en sådan offrar något, är han icke att anse såsom den där afklädt sig all blygsel, när han af slem vinning, tjufnad, rof och försnilladt, anförtrodt gods, hembär Gud en del och liksom gör honom till deltagare i sin orättfärdighet. — —, — — — Med Guds altare förstås den vise mannens för Gud tacknämliga själ, där det heliga ljuset ständigt brinner outsläckt. Men själens ljus är visheten, liksom tvärtom fåvitskhet är själens mörker. Må ingen, uppblåst af självviskhet och egen rättfärdighet, drista att nalkas altaret, utan med Guds storhet för ögonen erkänna sin ringhet och dödlighet och, ehuru lyckligare än andra, vakta sig för det försåtliga högmodet». *De sacrificantibus*, Mangey II 253—5, Berggren 164—6.

I likhet med Siraciden sätter emellertid Philo en gräns för spiritualiseringen. Konsekvensen af det allegoristiska uppfattningssättet var tydligtvis att låta den andliga innebörden af religionsbruken blifva allt, men låta den yttre formen försvinna. Det fanns en sådan riktning i diasporan. Mot den vänder sig emellertid Philo med skarpa ord:

»Gud sade till Abraham: Jag skall göra ditt namn stort (Gen. 12 2). Det vill enligt min mening lära, att det är likasåväl ett företräde att *vara* god och ädel som en fördel att *synas så*. Den åt hvilken Gud gifver bådadera: att vara dygdig och att också synas så, den är i sanning lycklig och af ett i sanning godt rykte. Ty sannerligen, ett godt rykte är icke att akta ringa. Ett sådant tillkommer likväl endast den, som sätter de nationella lagarne och bruken högt och icke vågar att ändra något af dem. Men det finnes människor, hvilka hålla de skrifna lagarne för symboler af andliga läror, som uppsöka de senare med all omsorg, men likväl förakta de förra. Sådana människor kan jag endast tadla. Ty man måste vara betänkt på bådadera: på att känna den förborgade och följa den uppenbara meningen. Men de lefva helt för sig, som vore de i en öken, eller vore de själar utan kropp, och visste intet om staden, om byn, intet om sitt eget hus, intet om umgänge med andra människor, de vilja öfverflygla mängdens åsikter och gripa den nakna sanningen, sådan den är i sig, under det att den heliga skrift uppfordrar dem att sörja för ett godt rykte och icke ändra något i de lagar, som gifvits af utomordentliga och af Gud inspirerade män. Ty om också under budet att fira den sjunde dagen den djupare meningen ligger förborgad, att gudomen allena tillkommer verksamhet, men det ska-

pade lidande, så töras vi därför icke kränka föreskrifterna angående dess helighållande. Vi töras för den skull icke antända eld på den dagen, icke bearbeta jorden, icke bära bördor, icke frambära anklagelser, icke indrifva fordringar, — ting, hvilka äro tillåtna på veckodagarne. Och om högtids- och festdagarne egentligen blott äro sinnebilder af själsglädje och tacksamhet mot Gud, så töras vi likväl icke missakta det anbefallda bruket. — — Ty om vi blott ville fasthålla vid den högre meningen, så måste vi också afstå från templet och de otaliga andra nödvändiga högtidlighe-terna. Men man måste anse ordameningen för kroppen och den hemliga meningen för själen. Liksom man har omsorg om kroppen såsom själens boning, så måste man ock akta ordameningen. Ty blott om denna följes, kan man också klart fatta den hemliga sanningen — det att förtiga, att man blott på detta sätt kan undgå mängdens tadel.» *De migrat. Abrah.*, Mangey I 450, Friedländer Beweg. 282 ff. Jfr *De ebrietate*, Mangey II 360: »Den som försummar offren och de andra gudaktighetsöfningarne han är olydig mot de föreskrifter som lagen har gifvit om dessa ting.»

Bréhier har betonat (a. a. 226) att Philos ställning till offret icke är densamma som den stoiska filosofiens, ja att en sådan ståndpunkt som hans är sällsynt i den grekiska litteraturen — om den öfverhufvud där kan påträffas. Där var den radikala kritiken med förkastelse af kultbruken, men här en oupphörlig omtydning af de yttre bruken och en ständig förvandling till det inre lifvets former[1]). Denna skilnad är betingad af Philos vördnad för den judiska lagen, icke blott i dess partikulära, nationella egenskap, utan därför, att den för honom är den universella lagen[2]).

Bousset framhåller (Rel.[2] 504), att Philo varit tämligen ensam om sina åsikter, att han i judendomens religionshistoria står som en ensam gestalt, samt att han representerar »judendomens yttersta närmande till den hellenistiska åskådningen». Vore sistnämnda påstående riktigt, kunde det förra hafva fog för sig, men så torde icke vara förhållandet. Att döma af Philos polemik dels mot de ofvannämnda radikala allegoristerna, hvilka kasta bort bokstafven, men behålla anden, dels mot de judiska materialister, som förkasta bådadera, har Philo däremot, såsom Friedländer (a. a. 285 ff.) påpekat, representerat en i jämförelse härmed konservativ riktning inom diaspora-judendomen. De åsikter, mot hvilka Philo vänder sig, måste enligt Friedländer, då de så ofta

[1]) Om kultsymboliken hos Philo se för öfrigt Gfrörer a. a. I 468 f. Bréhier a. a. 229.

[2]) Bréhier a. a. 12 ff.

och skarpt angripas, hafva varit ganska utbredda. Men då är det föga troligt, att Philos i jämförelse därmed högst ortodoxa åskådning skulle ha varit en ensam mans.

Wendland [1]) instämmer med Bousset däri, att Philo står isolerad. Och söker man efter systematiskt utbildad åskådning, och litterära vittnesbörd, bör det utan tvifvel vara så. Men saken har en annan sida. Det af Bousset och Wendland anförda är ettar gumentum e silentio men heller intet mera. De upptäckter, som fått en så ypperlig belysning af Deissmann i Licht vom Osten, uttala en den skarpaste varning mot förfaringssättet att på grund af indirekta bevis draga bestämda slutsatser. Genom alla dessa nyfunna grekiska inskrifter, papyri och ostraka har det öppnat sig hittills okända områden. Icke minst träder där fram de vanliga människornas dagliga lif, deras hvardagsspråk, det som de litterära vittnesbörden af klassisk art lämna åt tystnaden. Af det sakförhållandet, att meningar, som de af Philo omfattade, icke annorstädes blifvit litterärt bokförda, kan icke dragas den slutsatsen, att de icke haft någon utbredning. Wendland yttrar om Aristeas-brefvet, att hvad det upptagit af filosofiska meningar är »trivial vishet, sådan som då för tiden var att finna på gatorna», och likaledes, att tankar, besläktade med Philos, torde ha framgått ur synagogala föredrag (a. a. 115). Nåväl, om så är, då tyder det på, att Philo kanske icke varit så ensam, att den mellanställning mellan judisk tro och grekisk bildning, som utmärker honom, delades af flera.

Och då Bousset (a. a.[2] 501) påstår, att »massan af diaspora-judendomen förblef oberörd af den nya bildningen», synes det svårförklarligt, att han på nästa sida kan tillmäta den alexandrinska judendomen en så stor betydelse, att »det blef den brygga, på hvilken evangeliet kunde draga in i världen». Om den palestinensiska (rabbinska) judendomen och dess annex i diasporan kan detta knappast sägas.

Samma uppfattning om offret som hos Philo kommer emellertid till synes i den (före Philo skrifna) pseudepigrafiska diasporaskriften *Aristeasbrefvet*:

»Det höfves din högsinthet att genom (fångarnes) frigifning bringa den Högste ett tackoffer.» 19 KAP II 6, jfr 37 KAP II 8.

[1]) Hellenist.-Röm. Kultur i Handb. z. N. T. 114 ff.

»Den offrande frambär hela sin själsriktning till offer.» 170 KAP II 19.

»Att ära Gud — det är icke med skänker och gåfvor, utan genom själens renhet och genom den fromma tron, att allt är skapadt af Gud och ledes efter hans vilja.» 234 KAP II 24.

Likaledes i den alexandrinsk-judiska *Vishetens bok* (före Philo):

»De rättfärdiges själar äro i Guds hand
och intet dödskval kommer vid dem.
— — — — — — — — — — —
Såsom guld i smältdegeln har han beprövat den
och mottagit dem som gåfvan af ett heloffer.» 3 6.

Vi ha ingen anledning att betvifla, att diaspora-judendomens offeruppfattning stått i Siracidens tecken:

»Den som håller lagen, frambär ett rikt offer, ett fridsoffer frambär den, som iakttager budet o. s. v.» (se ofvan sid. 72).

Och detta så mycket mindre, som den palestinensiska judendomen, hvilken var i okvald besittning af tempel och offer, en liknande uppfattning gjort sig gällande. (Se ofvan kap. 4). Äfven *Josephus*, som druckit djupt af många brunnar, uttalar samma tankar som Philo:

»Gud har icke behag i offer, utan i de goda och rättfärdiga, men dessa äro de som efterfölja hans vilja och hans bud, och som anse, att inga andra handlingar äro goda utom de som göras på Guds befallning. Ty icke föraktas Gud därigenom att man icke offrar, utan därigenom att man visar sig olydig mot honom. Men af dem som icke lyda honom och icke dyrka honom med den dyrkan, som är den sanna och allena gudbehagliga, vill han ej med välbehag mottaga offren, hvarken om de offra många och feta offerdjur, ej heller om de frambära praktfulla skänker af silfver och guld, — utan han vänder sig bort från dem och anser dem som bevis på orättfärdighet och icke fromhet. Men med sådana människor är han tillfredsställd, hvilka komma ihåg endast och allenast det som Gud säger och bjuder, och som välja att hellre dö än att öfverträda något däraf. Af dem fordrar han icke ens offer och om de offra, äfven om det är obetydligt, mottager han den hedersbevisning som kommer från de fattige hellre än den från rika.» *Ant.* VI 7 4, Naber II 31.

I skriften *De vita contemplativa* beskrifves ett egendomligt religionssamfund, de s. k. *terapeuterna*, Gudstjänarne [1]).

Skriften De vita contemplativa, Περὶ βίου θεωρητικοῦ har af gammalt tillskrifvits Philo. I midten af förra årh. hafva emellertid flera forskare i terapeuterna velat se kristna munkar i 3. l. 4. årh., så Frankel, Grätz och Lucius. Denna hypotes vann till en början stor tillslutning, men dess omöjlighet har under senare tid blifvit ådagalagd, framför allt af Massebiau, Conybeare och Wendland, enligt hvilka ingen som hälst grund finnes att frånkänna Philo författarskapet och ännu mindre något skäl att göra de judisk-hellenistiska terapeuterna till kristna munkar. En historik öfver frågans läge med litteraturförteckning lämnas hos Bousset a. a.[2] 536 f. Till den gamla, nu åter förfäktade meningen hafva anslutit sig bl. a. Pfleiderer, Friedländer och Bousset, medan ännu Schürer fasthåller vid den andra. Enligt Pfleiderer (a. a.[2] II 5) är hypotesen om skriftens kristna ursprung så slående vederlagd, att den måste anses som afskrifven.

Då Friedländer (a. a. 265 ff.) förklarar terapeutismen såsom ett lif i den judiska hellenismens ande, ett lif i askes och kontemplation, torde han i hufvudsak hafva rätt. Dock måste möjligheten af synkretistiska inflytelser medgifvas [2]).

Terapeuternas ställning till offret är icke tydligt uttalad, men den framgår indirekt af deras lif och gudstjänst. Den sistnämnda är i likhet med synagogans och i ännu högre grad än denna en skrift- och bönegudstjänst och såsom sådan sig själf nog. Emot den lifvets alla områden behärskande judiska observansen svarar terapeuternas intensiva askes; den privata fromheten är hos terapeuterna utbildad till fulländning, där är den enskilde allt, där är självhelgandet det enda medel, hvarigenom man når fram till att skåda Gud, men i en sådan fromhet har djuroffret knappast mera något existensberättigande.

---

[1]) För framställningen af terapeuternas egendomligheter hänvisas till Gefrörer Philo II 280—299, Pfleiderer Urchristent.[2] II 1—6, Bousset Rel.[2] 536—539, Friedländer Die relig. Beweg. 264; öfversikt af litteraturen hos Schürer Gesch. III[3] 535—538.

[2]) Se Wendland Hellenist.-Röm. Kultur (Handb. z N. T. I 2) 108, Bousset a. a.[2] 539 och Bréhier a. a. 55.

Den enda offerliknande inrättning, som påträffas hos terapeuterna är den heliga måltiden vid den stora högtiden (se ed. Turneb.-Hoeschel. 899 ff.).

Det uppstår emellertid den frågan, hur det är möjligt, att mat och dryck, hvilka på grund af sin materiella, d. ä. oheliga beskaffenhet icke få bäras öfver tröskeln till hvar och ens σεμνεῖον (ed Turneb.-Hoeschel. 893 AB) och icke äro värdiga att njutas vid dagsljus (ed Turneb.-Hoeschel. 894 C), hafva fått ett rum i terapeuternas fest. Det enda sättet att lösa denna motsägelse torde vara att antaga, att måltiden var af symbolisk eller kanske snarare af sakramental art, ty med hänsyn till terapeuternas uppfattning af mat och dryck kan det omöjligt hafva varit frågan om en vanlig måltid. Gfrörer (Philo II 293) menar, att liksom körerna i πάννυχις-festen motsvarade lofsången efter uttåget ur Egypten, så skulle måltiden motsvara passah-festen före uttåget. Det hela blefve då en storslagen bild af uttåget ur »det andliga Egypten», sinligheten. Pfleiderer (Urchrist.[2] II 6) erinrar om den i flere afseenden förefintliga likheten mellan terapeuterna och de icke minst i Egypten talrika orfisk-pytagoreiska föreningarne; den religiösa måltiden skulle då hafva sin förklaring härifrån. Det som är att invända mot Gfrörers mening är, att det enda gemensamma mellan passah-festen och terapeuternas måltid är det att vara en måltid. Ty det väsentliga i passah-firandet har i den terapeutiska måltiden ingen plats. Är nu terapeuternas måltid icke af judiskt utan af främmande ursprung, så är den liksom essenernas, symptomatisk för den tidens, synkretismens, mysteriereligionernas, religiositet, i hvilken den sakramentala måltiden intagit det expiatoriska offrets plats. Liksom essenenismen har terapeuternas samfund haft en öfvergående och försvinnande betydelse. Det gäller om dem båda hvad Wellhausen yttrar om essenerna, att de »kunna tjäna till varning att icke draga gränserna för judendomen allt för snäfva, som tecken till hvad som inom densamma likväl var möjligt» (Gesch.[5] 314).

I början af vår tideräkning var den tid kommen, då den religiösa jäsningen nådde närmare centrum. *Johannes*, prästen Zakarjas son, uppträdde i öknen på andra sidan Jordan och förkunnade Messiasrikets omedelbara närhet. Dem, som kommo

för att höra honom från Jerusalem och Judas städer, manade han att ändra sitt sinne, och bekännande sina synder läto de döpa sig af honom i Jordan. Om detta dop skall Johannes hafva sagt: »Jag döper eder med vatten till bättring, men den, som kommer efter mig, — — skall döpa eder med helig ande och eld» (Mt. 3 11 f.). Om betydelsen af det johanneiska dopet kan man hafva olika mening [1]). I hvarje fall har det satts i samband med syndaförlåtelse och därmed ovedersägligen bragts i motsats till den judiska offertjänsten, hvars syfte enligt lagen var att rena ifrån synd. Det heter i en midrasch (t. Ps. 48 3, *mdr. Tehillim*, Wünsche I 297): »Hade en människa begått en synd och hans hjärta var bekymradt och nedböjdt däröfver — — — —, så drog han upp till Jerusalem och frambar ett offer och blef försonad med Gud, och hans hjärta gladde sig däröfver, och han gick med gladt hjärta därifrån». Dessa ord äro sagda af en, som efter förstöringen med längtan såg tillbaka på den tid, då templet stod och offertjänsten förrättade sitt verk. Men de skaror, som samlades omkring Johannes, kunna icke hafva känt det så, de skulle i sådant fall icke hafva öfvergifvit templet för att uppsöka botpredikanten i öknen och låta sig döpas af honom. *Den tanken, att offer kunde försona, kan för dem icke längre hafva haft någon mening.*

Judiska lärde hafva sökt bestrida, att den johanneiska dop-

---

[1]) Friedländer, a. a. 106, menar, att det johanneiska dopet såsom en symbol af μετάνοια är af hellenistiskt ursprung. Men det är att märka, att Philo på de af Friedländer åberopade ställena väl talar om μετάνοια, men icke om dop såsom beledsagande densamma. Och Philos tystnad beträffande de esseniska tvagningarne talar snarare för, att dessa vattenreningar icke äro af hellenistiskt ursprung, icke äro symboler. Den symboliska uppfattningen är dessutom ett kännemärke för ett visst stadium i religionsutvecklingen, det nämligen, där de traditionella religionsbruken förlorat sin lefvande innebörd. Jag har ofvan anfört, hvad man tänkte i palestinensiska och hellenistiska kretsar om reningar och offer m. m. Är det tänkbart, att en ny, af sjudande lif uppfylld rörelse sådan som den johanneiska skulle operera med dessa tvagningar, om de tillades en innebörd, som egentligen var en negativ? Det var utan tvifvel i denna doprörelse tal om en förnyelse af hela människan, dopet var sakrament. Och liksom för Paulus sakramentsuppfattningen kunde förenas med en djupt etisk åskådning, så behöfver icke den etiska höghet, som utmärkte Johannes verksamhet, hafva förlorat något genom ett sakramentalt dop.

rörelsen haft någon större omfattning, och att den bör tillmätas någon större betydelse [1]). Det förnämsta beviset för att den icke var så obetydlig är emellertid den strax därpå begynnande rörelse, hvars böljeslag satte hela den judiska världen i gungning.

I likhet med Johannes begynte *Jesus* med förkunnelsen, att himmelriket, Guds herravälde, var nära. Han vände sig med det glada budskapet till folkskarorna, de af fariséerna djupt föraktade ʿam haʾares, ty de voro öfvergifna såsom får, som icke hade någon herde. Såsom religiös lärare kunde Jesus icke undgå att iakttagas af de skriftlärde och fariséerna, men en närmare beröring ledde till sammanstötningar. Dessa rörde icke så mycket den mosaiska lagen, hvars herravälde Jesus erkände, hvilken han icke ville upplösa, utan uppfylla, som fastmera de äldstes stadgar. I den fariseiska observansfromheten såg han i själfva verket ett omintetgörande af den gudomliga lagen, hvars innersta väsen han sammanfattade i »det förnämsta budet i lagen»: kärlekens dubbelbud, i »det svåraste i lagen»: domen, barmhärtigheten och tron. Men under sitt bekämpande af traditionens, observansens fromhet, grep Jesus öfver på lagens område, och hans förklaring af renhets- och sabbatsbuden var egentligen ett angrepp på deras giltighet, Mk. 7 15 parall., Mk. 2 27 parall.

Med tempel och offertjänst har Jesus sysselsatt sig mycket litet. Fariséernas fromhet, som han bekämpade, låg på annan mark. Jesus har icke tänkt på ett afskaffande af offren. Den spetälske, som han botat, bjuder han att visa sig för prästerna och frambära det offer, som Moses befallt, Mk. 1 44 parall. Men för den, som sätter kärleken såsom det högsta, såsom allt, är »intet annat bud större än detta». Därför hälsar Jesus den rabbi, som förklarat kärleksbudet vara vida förmer än buden om offer: »du är icke långt ifrån Guds rike», Mk. 12 28—34; därför bjuder han den offrande, som påminner sig en hjärteskuld, att lämna offret och fullgöra sin kärleksplikt, Mt. 5 23 f.; därför förklarar han det vara en hädelse mot Gud att i enlighet med de äldstes stadgar skänka till templet det, som skulle tjäna till åldriga föräldrars underhåll, Mk. 7 11—13.

Är kärleken det viktigaste i förhållandet människor emel-

[1]) Se hos Friedländer a. a. 102 f., Grätz Gesch. d. Juden III[4] 279 f.

lan, så är den det icke mindre i förhållandet mellan människor och Gud, såsom grundläggande och förebildligt för det förra. Den Fader, som låter sin sol uppgå öfver onda och goda och som är mild mot de otacksamma och onda, är en annan än den Gud, som räknar och låter räkna med sig och för hvilken kultiska prestationer fälla utslaget. Den enda *tjänst*, som kan komma i fråga, då det gäller denne Fader- Gud, är den ode lade hängifvenheten af ett fromt hjärta och ett verksamt bevisande af kärleken till nästan. Då Jesus i liknelsen om den förlorade sonen framställer Guds förlåtande kärlek såsom betingad af intet annat än den ångrande syndarens längtan, Luk. 15 11 ff., då han förklarar denna förlåtelse obönhörligt förbunden med den ömsesidiga förlåtelsen människor emellan, Mt. 6 14 f., ja då han utan vidare tillsäger den lame på båren: »Min son, dina synder förlåtas dig», Mk. 2 5 parall., då var detta från judisk synpunkt något oerhördt — det sista var ett kränkande af Guds majestät: »Hvem kan förlåta synder utan Gud allena?» Enligt judisk åskådning kan icke ens Gud förlåta synder utan betalning af en ekvivalent, utan ett försoningsmedel. I Hebréerbrefvet sammanfattas den mosaiska lagens bestämmelser i denna punkt sålunda: »utan blodsutgjutelse sker ingen förlåtelse», och tempeltjänstens offer voro, så länge de framburos, det officiella försoningsmedlet. En sådan tanke har intet rum i Jesu förkunnelse.

Har nu Jesus, som Wellhausen anmärker (Gesch.[5] 388), »uppträdt skarpare och hänsynslösare mot den judiska kulten, mot templet — — — än det synes framgå af evangelierna som helhet?» Vittnesbörd härför skulle vara följande. Mt. 17 24 ff. finner Jesus betalandet af tempelskatten för sig och sina lärjungar onödigt. Liksom de förexiliska profeterna har han förutsagt templets förstöring, Mk. 13 1 f., parall. ´Alla fyra evangelierna berätta om en tempelrening, som Jesus företog, enligt synoptikerna i slutet af sin verksamhet, enligt det fjärde evangeliet i begynnelsen, Mt. 21 12—17, Mk. 11 15—19, Lk. 19 45—48, Joh. 2 13—17. Men intet af detta tyder på, att Jesus ägnat tempelkulten en sådan uppmärksamhet, att han direkt angripit den.

Indirekt skulle en fientlighet mot tempelkulten kunna framlysa ur följande. Under processen inför synedriet framkom »genom falska vittnen» det påståendet, att Jesus skulle hafva sagt:

»Jag skall bryta ned detta tempel, som är gjordt med händer, och på tre dagar bygga upp ett annat, som icke är byggdt med händer», Mk. 14 58 f. parall. Vid förhöret tiger Jesus inför denna anklagelse. Vid korsfästelsen ljuder smäderopet: »du som bryter ned templet och bygger upp det på tre dagar», Mt. 27 40. Stefanus anklagas för samma förbrytelse, Ap. G. 6 13 f. I Petrus-ev. 7 (Hennecke N. T. Apokr. 31), heter det: »Vi (lärjungar) dolde oss, emedan man förföljde oss som förbrytare och människor, som vilja antända templet». — Men på dessa utsagor kan icke byggas mera än på de förra.

Jesu positiva ställning till kulten är emellertid angifven af hans ideala uppfattning af templet såsom »*bönehus* för alla folk» (i tempelreningstalet), af hans *lärande* i tempel och synagogor samt icke minst af det Johanneiska ordet, att »*rätte tillbedjare skola tillbedja Fadren i ande och sanning*», Joh. 4 23. Om ett sådant tillbedjande för Jesus var förmedladt af ett nytt tempel, såsom man tänkte i apokalyptiska kretsar och som synes framgå af ordet om nedbrytandet af det jerusalemiska templet och återuppbyggandet af ett nytt inom kortaste tid, — eller om Jesus i likhet med en annan apokalyptiker, författaren till Uppb. 21 22, tänkte om Gudsriket, det nya Jerusalem, »tempel såg jag icke däruti, ty Herren Gud, den allsvåldige, är dess tempel», — dessa frågor falla inför den grundsats, som det johanneiska ordet uttalar, alldeles till marken.

Efter Jesu död förskingrades lärjungaskaran. Men påskbudskapet: »Han lefver», upprättade och samlade dem åter. Den urkristna församlingen uppträdde från första början icke som en från judendomen lösgjord religionsgemenskap [1]). Dess medlemmar betraktade sig fortfarande som judar, och voro från judisk synpunkt endast en messianistisk sekt, Apg. 24 14. Men den nya rörelsen bröt sig fram med omotståndlig kraft, den blef mera än en atrofisk sektkyrka, den var inte bara en bland de många religiösa rörelserna inom judendomen; den drog till sig element från olika håll, och i den samlades i central kraft oppositionen mot den officiella judendomen. Urkristendomen har lika litet som de andra religiösa rörelserna sin rot i en bestämd motsättning till offertjänsten, men dess ställning till

[1]) Se Pfleiderer Urchristent.[2] I 21.

offret kommer fram i följande: 1:) frågan om Messias' död, 2:) förhållandet till den judiska lagen, 3:) den nya kulten.

I. För den urkristna församlingen stod det från början fast, »att Messias är död för våra synder enligt skrifterna», 1 Kor. 15 3, »att Messias måste lida och ingå i sin härlighet», Luk. 24 26.

»Messias är död», — en självmotsägelse, om man ger akt därpå, att tanken på en lidande och döende Messias för den dåtida judendomen var främmande [1]). För lärjungarne själfva kom Jesu död såsom ett förkrossande slag, på hvilket de i intet hänseende voro förberedda [2]). »Men vi hoppades, att han var den, som skulle förlossa Israel», Luk. 24 21. Det hoppet syntes slocknadt genom hans död. Om han var Messias, hvadan då denna våldsamma död? Hela hans lif stod i den skarpaste motsats till en sådan död. Genom uppståndelsen blef väl döden förbytt i seger, Gud hade uppväckt honom, Apg. 2 24, och gjort honom till Herre och Messias, Apg. 2 36. Men den mörka gåta, som skapades af hans lidande och död, hade ännu icke förvandlats i fullt ljus. Korset stod likväl kvar såsom en stötesten och en dårskap. Det såge ju ut, som om han dött för egna synder, en förbrytares död.

»Messias är död för våra synder». Alltså icke för egna synder, utan för andras. Hans död hade försonande kraft. — En sådan tanke stod icke utan motstycke. Både i rabbinska, apokalyptiska och hellenistiskt påverkade kretsar hade frågan om de rättfärdiges våldsamma död kommit fram. IV Esra 8 26 f., KAP II 380, Vish. bok 2 19—3 8, II Mack. 7 38, IV Mack. 1 11, 17 10, KAP II 152, 174, rabbinska ställen se kap. 7. — Det meningslösa i en sådan död har där upphäfts af en teleologisk betraktelse, deras död har varit till gagn för andra, eller — den har för dem själfva varit genomgången till ett

[1]) Se Schürer Gesch. II[4] 648 ff.

[2]) Fullkomligt visst är — vare sig Jesus har förutsagt sin död eller icke — att den kom för lärjungarne som en öfverraskning. Problemet om lidandesförutsägelserna har historiskt ställts i skarp belysning af Pfleiderer, Urchrist.[2] I 676 f.; han finner negativt utslag. Positivt finner, med psykologisk begrundning, J. Weiss i Schriften des N. T. I 1, 137 f.

högre lif (Vish. 2 19 ff.). Med full klarhet framträder detta i ett par ställen i IV Mack.:

»Låt för dem mitt blod tjäna till *rening* (καθάρσιον), och tag min själ såsom *ersättning* för deras själ» (ἀντίψυχον αὐτῶν). 6 29, KAP II 160.

»Dessa för Guds skull helgade äro nu ärade, icke blott med denna (himmelska) ära, utan äfven därigenom att för deras skull fienderna icke mer» hade någon makt öfver vårt folk, tyrannen straffades och fäderneslandet blef *renadt*. De äro liksom en *ersättning* för folkets (genom) synd (befläckade själ). Genom dessa frommas blod och deras till *försoning* (ἱλαστήριον) tjänande död har den gudomliga försynen räddat det förut hårdt trängda Israel.» 17 20—22, KAP II 174.

Från tanken på de rättfärdiges död är vägen icke lång till en motsvarande betraktelse af Messias' död. Om de rättfärdiges död försonar, huru mycket mera då Messias' död? [1]).

»Messias är död för våra synder enligt skrifterna». De utvalde religiöse andarne i Israel hade sedan länge haft sin uppmärksamhet riktad på problemet om de frommes lidande (Deutero-Jesaja, Iob, vissa Psalmer). Den syriska religionsförföljelsen har utan tvifvel gjort denna fråga lefvande för vidare kretsar, och så har det skapats en lösning i öfverensstämmelse med Jes. 53. Denna lösning är liksom syntesen andliga offer ett verk af religiös intuition. Men det behöfdes något mera, för att den skulle vinna stadfästelse. Den judiska fromhetens bundenhet vid Skriften gjorde det nödvändigt, att hvarje bruk, hvarje mening härleddes från Skriften — ibland på ytterst underliga vägar. Emmaus-lärjungarnes upplefvelse, Luk. 24, är en trogen återspegling af det, som skedde med den kristtrogna menigheten i stort: deras sinnen öppnades, så att de förstodo skrifterna. Och vittnesbörd om Messias' lidande och död fann man nu hos Moses och alla profeterna, Luk. 24 27, Moses lag och profeterna och psalmerna, Luk. 24 44, se vidare Apg. 3 18, 26 23. Det klassiska stället för den nya messianska åskådningen blef Jes. 53, skildringen af den lidande Herrens tjänare, i det den nästan på hvarje punkt erbjöd slående paralleler till Jesu lidande och död. Berättelsen om Filippus och den etiopiske hofmannen, Apg. 8 26 ff., är i detta afseende betecknande. Holtz-

[1]) Se Holtzmann N. T. Theol. I 370 anm. Enligt Pfleiderer, Urchr.[2] I 239, Paulinismus[2] 137, är den senare tanken ett specialfall af den förra.

MANN (N. T. Theol. I 370) anför ytterligare en del skriftställen, som användes i messianskt syfte. Men dessa äro utan tvifvel endast en obetydlig del af de dicta probantia, som voro gängse. Om arten af den exegetiska metoden inom judendomen kunna vi få en föreställning genom följande talmudställe:

»R. Chija b. Abba (m. III) sade: Arons söner dogo den 1 Nisan. Men hvarför omnämnes deras död på försoningsdagen? För att lära dig att liksom försoningsdagen försonar Israel, så försonar ock de rättfärdiges död. R. Abba b. Abina (III) sade: Stycket om Mirjams död har bragts i förbindelse med det stycke, som handlar om den röda kon, för att lära dig, att likasom askan af den röda kon försonar Israel, så försonar ock de rättfärdiges död. Af samma grund, sade R. Judan b. Rabbi (b. IV), följer också stycket om Arons död efter stycket om sönderbrytandet af förbundstaflorna.» *j. Joma* I 1, WJT 106.

Den exeges, som den urkristna församlingen använde för att rättfärdiga — för sig själf och det judiska samfundet — Jesus Messias' lidande och död, må vara än så ogrundad och synas än så underlig. Visst är, att den fick en afgörande betydelse som broslagning öfver gapande djup, som medel att befästa och bevara [1]).

Betydde nu för den urkristna församlingen denna värdering af Jesus Messias' död ett afskaffande af offertjänsten såsom försoningsmedel enligt lagen? Afsiktligt säkerligen icke, ty det låg icke i den ursprungliga Messias-församlingens syfte att bryta med lagen eller upphäfva någon af dess stadgar. Och vidare är det att beakta, att Jesu död var det primära, dess relation till synden det sekundära [2]).

Men var Messias' död en gång satt som försoningsmedel, så var faktiskt sprängningen af det prästerliga offersystemet full-

[1]) Jfr HOLTZMANN a. a. I 371.

[2]) Man måste, minst sagdt, räkna med möjligheten, att församlingens religiösa betraktelse af Jesu lidande och död har färgat dels ordet om tjänandet (Mk. 12 45, Mt. 20 28), dels nattvardens instiftelseord (med undantag af den västliga texten till Lukas). Den lukanska parallelen till det förra, Luk. 22 25—27, innehåller intet om »lösen», d. ä. försoningsdöd, icke heller finnes i Lukasevangeliet enligt den västliga texten (Cod. D.) orden om (den andra) kalken såsom förbundets blod, som utgjutes till syndernas förlåtelse. Se PFLEIDERER Urchrist.[2] I 371 f., 387 f., 460 f., 676—687, J. WEISS i Schriften des N. T. I 1, 160 f., 189 ff.. 470 ff.

bordad. Den andliga offeruppfattningen, sådan vi sett den hos Siraciden och hos Philo, för att blott nämna dess hufvudrepresentanter, hade en svag punkt: den var för obegränsad och för allmän. Offer och försoningsmedel kunde vara detta och detta och detta: bön, bot, de rättfärdiges lidande, allmosor, m. m., — tankegången kunde fortsättas efter behag, löpa ut i det oändliga, förrinna och försvinna. — Men här, i fråga om Messias' död, var det ett fullt konkret faktum, något verkligt och gripbart, som kunde tagas ut och sättas fram för sig, och om hvilket det kunde utsägas: detta är försoningsmedlet eller — det är offret. Upptagandet af Messias' död såsom försoning betyder därför en lokalisation eller, om man så vill, en relativ materialisering af den andliga offeruppfattningen.

Det, som nu ligger som frö i den lagtrogna Messias-församlingens åskådning, kommer fram i tydlig utveckling dels hos Paulus dels i Hebréerbrefvet.

Paulus har tagit det afgörandet steget, det som urförsamlingen först icke tänkte på och sedan tvekade att taga. Han har brutit med den judiska lagen. För honom var det icke: b å d e — o c h, utan a n t i n g e n — e l l e r. Antingen lagen *eller* Messias' död. »*Om rättfärdighet kommer genom lagen, då har Messias' död varit gagnlös.*» Gal. 2 21. Den fråga, omkring hvilken Pauli tankar innerst rörde sig, var frågan efter rättfärdighet. Lagen förkunnade, att den, som hängde på trä, var ett föremål för gudomlig förbannelse, Deut. 21 23, Gal. 3 13. Då kan den korsfäste Mesias icke vara rättfärdig, icke bringa rättfärdighet. Men — Paulus har redan gjort sitt val, — huru det skedde hör icke hit, — och Jesus Messias, den korsfäste och uppståndne, har fått rätt. Därför är lagen förintad, Messias är lagens slut, Rom. 10 4. Jesus Messias' förbannelsedöd är förbytt i välsignelse. »Messias har friköpt oss ifrån lagens förbannelse, då han blef e n f ö r b a n n e l s e f ö r o s s», Gal. 3 13, jfr 2 Kor. 5 21. Och den rättfärdighet, som gäller inför Gud, kommer u t a n l a g, χωρὶς νόμου, Rom. 3 21.

Hur Jesus Messias' död blifvit motsatsen till förbannelse, har Paulus utfört på flera ställen — och på flera sätt. Hufvudstället är Rom. 3 25: »hvilken Gud har framställt t i l l f ö r s o n i n g (ἱλαστήριον) medelst tron genom hans blod för att visa sin rättfärdighet». Såsom försoning, befrielse från fördömelse, lös-

köpning, såsom den rättfärdiges ställföreträdande för syndare beskrifves Jesus död flerstädes i de paulinska hufvudbrefven, Rom 4 25, 5 6—11, 8 3, 34, Gal. 3 13, 1 Kor. 15 3, 2 Kor. 5 18—21 [1]).

Paulus låter annorstädes den andliga offeruppfattningen komma till synes, men mera periferiskt. Rom. 12 1 har han framställt den kristnes lif såsom den förnuftiga gudstjänsten, »såsom ett offer, som är lefvande, heligt och gudbehagligt». Rom. 15 16, Fil. 2 17, 4 18 sättas vissa handlingar under offrets synpunkt. Men det centrala i hans förkunnelse är »talet om korset», 1 Kor. 1 18, 23, 2 2. Det är härvid fullständigt likgiltigt, huruvida Paulus fattat Jesu död såsom ett offer eller icke. Ty — *icke*: Jesus Messias' död försonar, emedan den är ett offer, *men*, emedan den försonar, är den ekvivalent för offer, *ja*, den har trädt i stället för offertjänsten, äfven om det icke är uttryckligen sagdt.

Rörde sig Paulus i sin behandling af Messias' död på den fariseiska rättsreligionens mark med föreställningarne om ställföreträdande och tillräknande, lösepänning och förtjänst, så har i *Hebréerbrefvet* den judisk-alexandriska åskådningen fått en kristen taleman.

Den philonska åskådningen skilde i fråga om lagbuden mellan kroppen, den yttre formen, och själen, den inre meningen. Själen är det förnämsta, men därför får man icke förakta kroppen. Philo tar sin utgångspunkt i de yttre buden, i bokstafven, och medelst *allegori* vinner han den inre meningen. Hebréerbrefvet har utformat denna motsättning mellan det högre och det lägre på ett annat sätt. Motsatsen mellan kropp och själ, form och innehåll har förbytts i en annan: motsatsen mellan skuggan och verkligheten, mellan det ofullkomliga och det fullkomliga, mellan mosaism och kristendom [2]). Hebréerbrefvets metod är icke allegori, utan *typologi*. Allegorin tar sin

[1]) Till de två läsarterna i Uppb. 1 5: λύσαντι (λούσαντι) ἡμᾶς ἐκ (ἀπὸ) τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, »han som har löst (renat) oss från våra synder genom sitt blod», anmärker Bousset: »Föreställningen om befrielse, lösköpning behärskar i det hela den paulinska och af Paulus beroende litteraturen, föreställningen om rening, aftvående de senare nytestamentliga skrifterna», Die Offenbarung Johannis, Meyers Komm. XVI[6] 188.

[2]) Se Pfleiderer Urchrist.[2] II 198, Paulinismus[2] 339.

utgångspunkt i det lägre och sträcker sig efter ett högre. Typologin har sin utgångspunkt i det högre, som vunnits, och blickar ned på det lägre.

Frågar man efter orsaken till denna skilnad mellan Philo och Hebréerbrefvet, så blir svaret, att den är betingad af den paulinska lagkritikens seger. »Först en lärjunge till den apostel, som i Kristus såg lagens upphäfvande för judar och greker, var i stånd att ur Philos allegoriska lagtolkning draga den praktiskt afgörande konsekvensen: att rituallagens köttsliga former förlorat all betydelse och giltighet, sedan deras andliga mening i det nya förbundet blifvit afslöjad». (Pfleiderer Urchrist.[2] II 299 f.).

Skilnaden mellan Hebréerbrefvet och Paulus är också betydelsefull. Förhållandet till den judiska religionen är ett annat hos Paulus än i Hebréerbrefvet. För Paulus var judendomen = lagen, observansen, och lagen stod mot evangelium. I Hebréerbrefvet har larmet efter striden om lagen hunnit tystna, där gäller det att uppvisa, att kristendomen icke står i strid med Gamla Testamentet, — kanon för både judekristna och hedningkristna, — att visa, att det nya förbundet fulländar det gamla. Detta sker genom en jämförelse mellan Kristi verk och dess förebild, den levitiska kulten, som liksom i Barnabasbrefvet fattas som den judiska religionens väsen [1]). Liksom för Paulus är det emellertid Kristi död, som är utgångspunkten [2]).

Det uppvisas i Hebréerbrefvet i detta afseende en trefaldig motsättning mellan det gamla förbundet och det nya: i fråga om öfverstepräståmbetet, helgedomen och offren. Jesus är

---

[1]) Om skilnaden mellan Hebr. och Barn., se Pfleiderer Paulinismus[2] 394 f. I Barn. är motsatsen till judendomen skärpt till absolut fientlig.

[2]) »Den synpunkt, under hvilken Hebréerbrefvet tänker Kristi död som frälsningsmedel, är en annan än hos Paulus. Under att Kristus där såsom ställföreträdande representant för den skyldiga mänskligheten försonar och upphäfver lagens förbannelse, därigenom att han låter dess dödsdom passivt fullbordas på sig, så finnes i Hebréerbrefvet intet af denna grundtanke i den paulinska frälsningsläran, utan här är Kristus den aktive öfverstepräst, som frambär åt Gud sitt heliga lif i lydnad och tålamod såsom värdefull offergåfva, hvilket offer äger kraft att rena hjärtan och inviga till full gudsgemenskap». Pfleiderer Urchrist.[2] II 203, se ock Ménégoz La Theologie de l'épître aux Hébreux 183 f., 260 f.

den fullkomlige öfversteprästen, som kan fullkomligt frälsa dem, som genom honom komma till Gud, kap. 7. Han har ingått i det sannskyldiga tabernaklet, i själfva himmelen, kap. 9. Och med ett enda offer, offret af sig själf, har han en gång för alla fullkomnat dem, som varda helgade, kap. 10 [1]).

Bortsedt från grundtanken, att de mosaiska offren äro »blott en skugga» af den stora realiteten: »Jesu Kristi kropps offer en gång för alla», 10 10, röjer emellertid Hebr:s argumentering inflytelser från andra, som motarbetat offret, och detta på sätt som vi förut ha lärt känna. Så lägger Hebr. 10 5 ff. i den preexistente Sonens mun orden i den offerfientliga Ps. 40 (som i sin ordning är beroende af Jer. 7 21): »offer och gåfva har du icke velat. — — — i brännoffer och syndoffer har du intet behag»; men Hebr. gör för sitt syfte självständigt bruk af en bitanke i psalmen: »en kropp har du beredt åt mig» (efter Septuagintas öfversättning). — Såsom öfverensstämmande med Philo igenkänna vi tanken: »genom offren sker årligen en påminnelse om synder», 10 3; de philonska ställena äro: *De vita Mosis* III, Mangey II 151, *De plantatione Noë*, Mangey I 345 [2]). Och tanken: »det är omöjligt, att oxars och bockars blod kan borttaga synder», 10 4, har väl, såsom Harnack (Dogm. gesch. I[3] 67) menar, i den tiden varit gängse. — Slutligen påträffa vi, jämte dessa polemiska tankar, liksom i skygd af det stora offret, äfven det gamla uttrycket för den andliga offeruppfattningen. »Låtom oss därför genom honom alltid till Gud frambära lofoffer, det är frukt af läppar, som bekänna hans namn. Men förgäten icke att göra godt och dela med eder, ty med sådana offer täckes man Gud [3]).»

II. Frågan om Messias' död är äldre än frågan om den judiska lagens auktoritet. Ty de första lärjungarne tänkte icke på att röra vid lagens giltighet. Hur viktig än tanken om Messias' död såsom försoning månde vara, så kunde offertjänsten fortfarande äga bestånd, emedan den var befalld i lagen, men

[1]) Om betydelsen af denna Hebr:s lärotyp för den kristna propagandan, se Klein D. första kristna katek. 127.

[2]) Om innebörden af dessa ställen, se Ménégoz a. a. 208 not.

[3]) Jfr 1 Petr. 2 5: »offra andliga offer, som äro Gud välbehagliga genom Jesus Kristus».

var frågan väckt om upphäfvande af lagens giltighet, då var tydligtvis offertjänstens starkaste stöd på väg att falla. Kristendomens förnämsta betydelse som reagens i judendomens offerhistoria ligger däruti, att den blef ett samlingsställe för antinomistiska och offerfientliga strömningar inom judendomen.

Redan tidigt märkes en spänning mellan de olika elementen i den kristna församlingen, mellan de palestinensiske och diasporajudarne, Apg. 6 1. Från början till synes endast en ekonomisk tvistefråga, artade den sig att bli en brottning mellan två olika trosåskådningar. *Stefanus*, en religiös entusiast tillhörande den hellenistiska riktningen, uppträdde och förkunnade radikala åsikter om lagen och templet. Ortodoxa diaspora-judar, af Stefanus öfvervunna i en dispyt, anklagade honom inför synedriet på den grund, att han icke upphörde att tala »hädiska ord mot detta heliga rum och mot lagen, sägande: Jesus, denne nasaré skall [vid sin parusi] nedbryta detta rum och förändra de stadgar, som Moses har gifvit oss», Apg. 6 8—15. Efter ett försvarstal, som — därest det i någon mån ligger till grund för Apg. 7 — snarast bekräftat anklagelsen, blef Stefanus stenad och en förföljelse sattes i gång mot hans anhängare.

Weizsäcker (Apostol. Zeitalter 54) håller före, att det är Jesu ord om templets förstöring, som utgör grundvalen för det som Stefanus skall hafva lärt, och han betonar vidare, att urförsamlingen aldrig förstått detta Herre-ord. I sådant fall har det måhända blott varit den utifrån kommande stöten, under det att de inre dispositionerna voro gifna förut. Om Stefanus har framgått ur hellenistiska kretsar, och om han vidare har stått i skarpaste motsats till andra, konservativare diaspora-judar — det var dessa som anklagade honom — så kan detta knappast innebära något annat, än att Stefanus hyst åsikten om lagens andliga mening [1]) med förkastande af bokstafven, — samma åsikt som Philo så skarpt fördömer (se ofvan sid. 137 f.). Detta antagande vinner i styrka, då man beaktar, att den förföljelse, som utbröt, alldeles icke drabbade Messias-församlingen i dess helhet, utan med all sannolikhet endast den krets, som Stefa-

[1]) Jfr Weizsäcker Apostol. Zeitalter 56, Harnack Mission u. Ausbreit: des Chr:tums 34 f., Friedländer Die rel. Beweg. 18 ff., Klein D. första kristna katek. 309.

nus tillhörde[1]). Den omständigheten, att urapostlarna blefvo oberörda af förföljelsen, torde icke, såsom Holtzmann menar [2]), ha sin grund i apostlarnes mod och ståndaktighet att stanna på sin post i Jerusalem, medelpunkten för det nya Gudsriket, utan snarare enligt Harnack (a. a. 36) och Friedländer (a. a. 20), »emedan de ännu icke kände sig solidariska med Stefanus».

Stefanus' martyrdöd och den därmed sammanhängande förföljelsen fick betydelse för den unga församlingen därigenom, att den i flera afseenden inledde brytningen med judendomen. Den skapade en klyfta mellan Messias-församlingen och den ortodoxa judendomen. Vidare medförde förskingringen af Stefanus' anhängare, att förkunnelsen om Jesus såsom Messias blef utbredd långt utanför Jerusalem, Apg. 8 4 ff. Och slutligen blef Stefanus' död en vändpunkt i den mans lif, som i nit för lagen förföljde de lagfientliga Messias-lärjungarne, men som slutade med att förkunna evangelium om den korsfäste Messias, hvilkens verk bestod i att upphäfva lagen.

Utan tvifvel ingick för Stefanus upphäfvandet af lagens giltighet som en väsentlig del af evangelium om Messias Jesus. Det torde likaledes vara obestridigt, att i det af Paulus förkunnade evangeliet tron på den korsfäste Messias och friheten från början voro hufvudpunkter. Denna Pauli förkunnelse måste hafva tilltagit i skärpa, då från den jerusalemiska Messias-församlingen försök gjordes att få de nyomvända hedningarne bragta inom lagens skrankor. Under den strid, som så uppstod mellan försvararen af hedningarnes rätt och anklagarne å lagens vägnar, förklarar Paulus lagen definitivt afskaffad:

»Om rättfärdighet kommer af lagen, då har Messias' död varit fåfäng». Gal. 2 21.

»Messias har upphäft lagen, så att rättfärdighet meddelas åt hvar och en som tror» (på honom). Rom. 10 4.

»I ären alldeles skilda från Messias, I som genom lagen viljen rättfärdiggöras, I ären fallna ifrån nåden». Gal. 5 4.

Det är en jude, som yttrar sådana ord, det förtjänar att beaktas. Det lider nämligen intet tvifvel, att Paulus så litet be-

[1]) Se Knopf i Schriften des N. T. I 2, 33.
[2]) Apostelgesch., Handcomm. z. N. T. I II[3], 62.

traktade sin Messiastro som en utbrytning från judendomen, att han fastmera ansåg den vara judendomen i dess fulländning, världsreligionen, i hvilken ingen åtskilnad fanns mellan omskurna och icke-omskurna.

»Ty den är icke jude, som utvärtes är det, icke heller är det omskärelse, som utvärtes sker på köttet, — utan den är jude, som invärtes är det, och omskärelse är hjärtats omskärelse genom anden, icke på grund af bokstafven, och hans pris är icke af människor, utan af Gud.» Rom. 2 28 f.

Sin åskådning om den korsfäste Messias och den nya rättfärdighet, som, utan lag, genom Messias blifvit bragt i världen, Rom. 3 21, har Paulus motiverat med skriftbevis. Och emellanåt finner han nödigt att värja sig mot tänkta invändningar, att han skulle tänka lågt eller hädiskt om lagen. »Är lagen synd? Bort det!» Rom. 7 7. »Är då lagen emot Guds löften? Bort det!» Gal. 3 21. Göra vi då lagen om intet genom tron? Bort det, utan vi upprätta lagen». Rom. 3 31.

I denna positiva tendens ansluter sig Paulus till förut befintliga sträfvanden.

Redan före Jesus hade den frågan börjat sysselsätta sinnena, huruvida icke i lagen med dess 613 bud fanns en kärnpunkt, ett kardinalbud, som i värde stod öfver alla de andra, och till hvilket dessa kunde föras tillbaka som till en grundprincip [1]). *Hillel* sammanfattade lagen i detta bud: »hvad du icke själf tycker om, det skall du icke heller göra andra». *b. Schabbat* 31 a, GBT I 388, BAT I² 4 (anm. 5), — detta i motsats till Schammai, som icke ville veta af en sådan reduktion. Den skriftlärde, som frågade Jesus efter det största budet i lagen och som fick svaret och själf erkände, att kärlekens dubbelbud var det förnämsta, är ett annat exempel på detta sträfvande. Sammalunda lärde *ʿAkiba* (II), att kärleken till nästan var det största i lagen [2]). Denna *kvantitativa reduktion af lagen* åsyftade tydligtvis icke att upphäfva de öfriga buden, utan endast att uppsöka en led-

[1]) Se Klein D. första kristna katek. 98 ff. Tidigast synes 'den gyllene regeln' förekomma hos Tobit 4 15.

[2]) Abot de R. Natan (vers. II) kap. 26, BAT I² 278, Klein D. första kr. katek. 101.

stjärna för lifvet under lagen, för vandringen genom stadgarnes irrgångar [1]).

De frisinnade i diasporan gingo en annan väg: en *substitution med kvalitativt* annat innehåll. Fattande i sikte en universell morallära, intolkade de denna förmedelst det allegoriska förfaringssättet i den mosaiska lagens särskilda föreskrifter och gjorde i fråga om dessa skilnad mellan deras själ och kropp, mellan ande och bokstaf [2]).

Paulus begagnar båda dessa metoder. För honom har lagen en andlig kärna af oförgänglig art; den finnes t. o. m. hos hedningarne, som ingen lag hafva, men i hvilkas hjärtan lagens verk äro skrifna, Rom. 2 14 f. Budet om skonsamhet mot det arbetande dragdjuret (Dt. 25 4) omtyder han obehindradt: »Icke bekymrar sig väl Gud om oxar, eller säger han det icke helt för vår skull», 1 Kor. 9 9 [2]). — I likhet med Jesus, med rabbinerna Hillel och ʿAkiba, är för honom kärleken lagens centralbud: den som älskar sin nästa har fullbordat lagen, Rom. 13 9 f., Gal. 5 14. Negativt uttryckt: denna lagens andliga kärna svär icke mot den nya sedlighet, hvars princip är anden, Gal. 5 23.

Men, som sagdt, Paulus gick längre än att reducera och allegorisera. Frågan hade blifvit brännande, och man var ej hjälpt genom förmedlingsförsök. Philo, som själf obesväradt — så långt som kedjan räckte — höjde sig på allegoriens vingar öfver de många besynnerliga buden, ville icke veta af den radikala allegorismen, som syftade att upphäfva omskärelse, sabbat

[1]) Ehuru senare betygad — III. årh. — är R. Simlais berömda reduktion ett hithörande symptom. »R. Simlai (III) föredrog: 613 föreskrifter öfverlämnades åt Mose. Därpå kom David och nedsatte dem till 11 (Ps. 15 5). Därpå kom Jesaja och nedsatte den till 6 (Jes. 33 15.) Därpå kom Mika och nedsatte dem till 3 (Mi 6 8). Därpå kom Jesaja åter och nedsatte dem till 2 (Jes. 56 1). Så kom Amos och nedsatte dem till en: Söken efter mig, så skolen I lefva. R. Nachman b. Jischak (IV) invände: Fastmera därpå kom Habakuk och nedsatte dem till en: den rättfärdige skall lefva genom sin tro». (Hab. 2 4). *b. Makkot* 24 a, GBT VII 606 ff., BAPA I 557 ff., BABA 137.

[2]) Den verkliga innebörden i en sådan lagtolkning kommer måhända till synes i Mischnah, där det heter: *Berakot* V 3, *Megillah* III 9, GBT I 126, III 637: »Den som säger: till ett fågelnäste sträcker sig din barmhärtighet (se Deut. 22 6 f.), honom bjuder man tiga.» I denna bestämmelse vill Hamburger, RE II 52, se »det bestämda afvisandet af den judiska hellenismen, som medelst den allegoriska utläggningen — — framställer lagarne såsom verk af den gudomliga kärleken».

och tempeltjänst, — han kunde endast tadla sådana människor. Sammalunda motarbetades Pauli evangelium om Messias, som upphäft lagen, af lagtrogna Messias-lärjungar. Han själf ställdes till ansvar med samma anklagelse, som förut fällt Jesus och Stefanus: »I mäu af Isreel kommen till hjälp! Denne är den man, som allestädes lärer alla mot folket och mot lagen och mot detta rum», Apg. 21 28.

Behörigheten af ett evangelium utan lag var emellertid erkänd i samma stund, som urapostlarne medgåfvo hedningarne likaberättigande att taga del af frälsningen genom Messias utan besvärande pålagor. Därmed var brytningen med den israelitiska religionen afgjord.

III. Kunde icke hedningarne förpliktas att underkasta sig den judiska lagen, så kunde det heller icke begäras, att de i gudstjänsten efter lagen, tempeltjänsten, skulle se sin gudstjänst. De judekristna hade skäl att tänka högt om sitt arf. Paulus räknar sig icke utan stolthet till judarne, »hvilka barnaskapet tillhör och härligheten och förbunden och lagstiftningen och gudstjänsten», Rom. 9 4. Men att på denna grundval af de hedningkristna kräfva samhörighet med sina judiska bröder, var tydligtvis en omöjlighet. Och synagogans gudstjänst, ehuru den i diasporan var en samlingspunkt för frälsningssökande hedningar, var för ensidigt abstrakt för att kunna tillfredsställa.

Apostlagärningarne omtala, hur den nya församlingens medlemmar väl besökte bönestunderna i templet, 2 46, 3 1, 5 12, 10 47 f., men ock hur de för sig »bröto bröd», 2 42, 46, 20 7, 11, och vidare, hur de som upptogos i gemenskapen undfingo dopet i Jesus Messias' namn till syndernas förlåtelse, 2 38 ff., 8 12.

Det är icke min uppgift att här skildra utvecklingen af den kristna kulten till den gestalt den fått i den romerska sakramentskyrkan. Det torde endast vara af vikt att ange det, hvarigenom den skilde sig från den judiska kulten, och det, hvarigenom den ägde samband med denna.

A. I hufvudhandlingarne i den unga kristendomens kult, *dop* och *nattvard*, kunna tre element särskiljas:

1. det judiska underlaget [1]; proselytdopet (Johannesdopet) och passah-måltiden;

2. det konstitutiva elementet, historiska fakta i Jesu lif: att *Han* låter sig döpas af Johannes i Messias-kallelsens stund; att *Han* firar med sina lärjungar den sista, betydelsefulla måltiden »i den natt, då han vardt förrådd» [2];

3. den mysteriösa tillbyggnaden, föranledd af de vidt utbredda sakramentala bruken i den utom-judiska religionsutvecklingen [3].

B. Den urkristna kulten i dess helhet och enskilda gudstjänsthandlingar benämndes offer [4].

Det är nu betecknande för offrets förändrade ställning, att, medan i början af den israelitiska religionens historia den segrande mosaismen af den traditionella religionen måste öfvertaga *djuroffret* såsom en oundgänglig beståndsdel i den tidens religiösa sed, sakläget vid kristendomens uppkomst är ett annat. Kristendomen utskiljer offret, och det, som den af den traditionella religionen har att öfvertaga, är *sakramentala handlingar* [5].

I den kristna liturgien hade djuroffret icke mer någon legitim plats, men offrets uråldriga anseende förnekade sig icke ens, där det ersattes med annat, — namnet blef bevaradt, och med offret förbundna föreställningar öfvade inflytelse på kulten.

I de hedningkristna församlingarne blef det dock svårt att allestädes utrota djuroffret, hvilket icke mer kunde försvara sin

---

[1]) Klein, D. första kr. katek. 265, synes böjd att öfverskatta detta judiska element, som enligt honom bevarat kristendomen »från en fullständig paganisering». Minnet af sambandet med det judiska torde dock snart ha förbleknat. Det som icke förbleknade var Jesu Kristi person.

[2]) Se P. Eklund Evangel. Fadervårsdyrkan: Vårt barnaskaps stora högtidsstunder 10,23; F. Hallgren När instiftades det kristna dopet?

[3]) Religionshistoriska paralleler hos Pfleiderer, D. Christusbild des urchr. Glaubens 79 ff. jfr ock Achelis Lehrb. d. prakt. Theol.[2] II 11 ff.

[4]) Se Harnack Lehrb. d. Dogmengesch. I[3] 195 ff., Hatch i Encycl. Britann.[9] XXI 138 ff., Rietschel Lehrb. d. Liturgik I 261.

[5]) Jämförelsen mellan Lev. 17 7 och 1 Kor. 10 21 är i detta hänseende belysande: »De skola icke hädanefter slakta sina offer åt de onde andarne *(scheirim)*, med hvilka de bedrifva hor». — »I kunnen icke dricka Herrens kalk och onde andars (demoners) kalk. I kunnen icke hafva del i Herrens bord och i onde andars bord».

plats. Det gnostiska *ebioniter-evangeliet* (2 årh.) lägger i Jesu mun följande ord: »Jag har kommit för att upphäfva offren, och om I icke upphören att offra, skall vreden icke lämna eder», Hennecke N. T. Apokr. 27. Liknande uttalanden förekomma i flera andra fornkristna skrifter, så i brefvet till *Diognet*, de kristliga *Sibyllinerna*, *1 Klemens*-brefvet m. fl. Conybeare har uppvisat, att djuroffer förekommo i de italiska, galliska, anglo-romaniska och keltiska kyrkorna in i 4. och 5. årh., och i de armeniska, georgiska och ostsyriska kyrkorna förekomma än i dag, samt att de medvetet upptagits i dessa kyrkors liturgi för att deras hedniska karakter på detta sätt skulle borttagas [1]).

I judendomen hade emellertid offertjänsten upphört en generation efter kristendomens framträdande.

[1]) Se referat af Brockelmann i Archiv für Religionswissenschaft VIII, 554 ff.

7. Den år 70 skapade situationen, bedömd af judisk samtid och eftervärld.

Vi ha sett, hur i den officiella judendomen offrets ställning var grundad mera på vana och yttre helgd än på ett verkligt religiöst behof. Vidare hur i alla de ofvannämnda betydelsefulla strömningarne och rörelserna offret var af underordnadt värde, för att icke säga värdelöst, och hur de religiösa behofven rent af kunde drifva människor bort från tempel och offer. — En undersökning af judendomens ställning till offret efter templets förstöring bör icke vara mindre tacksam. —

Hufvudstriden i det romerska kriget gällde naturligtvis Jerusalem, den heliga staden [1]). Efter en tre månader lång belägring måste judarne inställa de dagliga offren, hvilka trots rådande hungersnöd likväl hade framburits. Den 17 *Tammuz* måste de emellertid upphöra, »af brist på män», d. ä. offervittnen, hvilka icke kunde slippa igenom belägringsarmén, men utan hvilkas närvaro offren enligt praxis icke voro lagliga. Då man under belägringens fortgång hade nått fram till den yttre tempelplatsen och genom eld förstört portarne, höll Titus den 9 *Ab* krigsråd. Däri beslöts, enligt Josephus [2]), att templet skulle skonas. Eld var emellertid anlagd — af judarne — i en af pelarhallarne. De romerska soldater, som höllo på att släcka, angrepos af judarne vid ett utfall, men drefvo angriparne tillbaka in i den inre förgården. Då kastar en romersk soldat en fackla in i en kammare af tempelhuset. Titus befaller upprepade gånger

[1]) Se Schürer, Gesch. I$^{3-4}$ 624 ff.

[2]) Bellum VI 4 3, Niese VI 543 f.

släckning, men soldaternas raseri låter icke hejda sig, och snart är den stolta byggnaden lågornas rof. Dessförinnan har Titus hunnit inträda i det allraheligaste och legionärerna anställa ett fruktansvärdt blodbad. Detta hände den 10 Ab, enligt rabbinsk tradition den 9 Ab, och den dagen är djupt inbränd i det judiska medvetandet. Det heter i Talmud:

»R. Schime'on b. Gamaliel sade: Om man äter och dricker på den 9 Ab, så är det likasom om man ätit och druckit på försoningsdagen. R. 'Akiba sade: Den som arbetar på den 9 Ab och icke sörjer öfver Jerusalem, den skall aldrig se ett tecken till välsignelse. De vise sade: Den som arbetar på 9 Ab och icke sörjer öfver Jerusalem, den skall aldrig vara med om dess fröjd.» *b. Ta'anit* 30 b, GBT III 525, jfr *b. Pesachim* 54 b, 55 a, GBT II 514 f., se BAT II 326.

Den samtida litteraturen, apokalyptiken och haggadan, må tala för oss om den förtviflade sorg man kände öfver denna oerhörda tilldragelse.

»Hell den, som icke är född,
och den, som blef född och dog,
men ve oss, som nu lefva, ve oss,
att vi hafva sett Sions bedröfvelse,
och det som vederfarits Jerusalem.»

syr. Baruk 10 6 f. (jfr 11 1 f.) KAP. II 415 (416).

»O att dock mina ögon blefve till källor och mina ögonhår till en tårebrunn. Ty huru kan jag (tillräckligt) sucka öfver Sion och sörja öfver Jerusalem, då dock på den plats, där jag nu kastat mig (till jorden), öfverste prästen tillförene frambar heliga offergåfvor och pålade rökverk af ljufligt doftande specerier. Men nu är vår stolthet förvandlad till stoft och vår själs längtan till sand.» *syr. Baruk* 35 1—5 (jfr 67 1 ff.) KAP II 424 (438).

Ännu dystrare ljuder klagan från den profetiske Esra:

»Vår helgedom är förödd,
vårt altare nedrifvet,
vårt tempel förstördt,
vår gudstjänst upphäfd,
vår harpa kastad i stoftet,
vår jubelsång förstummad,
vår stolthet böjd,
ljuset i vår ljusastake släckt,
vår förbundsark röfvad,
våra helgedomar vanhelgade,
det namn, efter hvilket vi kallas, skändadt,
våra ädlingar betäckta med skam,
våra präster brända,
våra leviter fångna,
våra jungfrur befläckade,
våra hustrur våldtagna,
våra åldringar vanärade,
våra rättfärdige bortförda,
våra barn bortröfvade,
våra ynglingar gjorda till slafvar
och våra hjältar svaga.

Och värre än allt detta:
Sions sigill beröfvadt sin ära,
och gifvet i våra hatares hand».

IV *Esra* 10 21—23 (jfr 10 44 ff., 12 46 ff.) KAP II 387 f. (389, 394 f.).

Den rabbinska traditionen berättar oss, hur denna sorg inom vissa kretsar tog sig uttryck på ett egendomligt och rörande sätt.

»Rabbanan hafva lärt: När det andra templet var förstördt, fanns det många afhållsamma *(peruschim)* i Israel, som hvarken ville äta kött eller dricka vin. Då sällade sig R. Jehoschu'a till dem och sade: Mina barn, hvarföre äten I intet kött och dricken I intet vin? De svarade: Skola vi äta kött, som eljest offras på altaret, hvilket nu icke mer sker? Skola vi dricka vin, som eljest utgjutes på altaret, hvilket nu icke mer sker? Om det förhåller sig så, föreställde han dem, så skulle vi heller icke äta bröd, emedan spisoffren hafva upphört. De svarade: Det är möjligt att lifnära sig med frukter. Därpå han: äfven frukter skulle vi heller icke äta, emedan förstlingarne icke mera bäras till Jerusalem. Därpå de: Ja väl, men det är möjligt att lifnära sig med andra frukter. Därpå han: Vi skulle heller icke dricka vatten, emedan vattenlibationerna upphört. De tego. Mina barn, sade han därpå till dem, nu vill jag säga eder min mening. Att alls icke sörja är icke möjligt. Ty saken har redan skett, och att sörja mer än tillbörligt är heller icke möjligt, ty man får icke besluta något öfver ett samfund, om därvid flertalet af samfundet går under. — — — Därför hafva rabbanan sagt: Om någon bestryker sitt hus med kalk, skall han lämna ett litet stycke ostruket. — — — Och så skall en människa i förhållande till det han behöfver för ett gästabud, låta något litet fattas. — — — Likaså kvinnan, när hon smyckar sig, skall låta något litet vara borta, — — — och aska strör man på brudgummens hufvud». *b. Baba batra* 60 b, GBT VI 1101 f., *mdr. Tehillim* 137 2, Wünsche II 226 f., BAT I² 158 f. [1])

Öfver förstöringen är det ej allenast församlingen, som sörjer: *b. Sanhedrin* 104 b, GBT VII 461 [2]), *Assumptio Mosis* 4 8, KAP II 322 f.; *mdr. Ekah rabb.* inl., WBR II 25. Änglarne gråta däröfver: *syr. Baruk* 67 1 ff., KAP II 438, *b. Chagigah* 5 b, GBT III 796, *Pesikta de Rab Kahana* 22 b, WBR VI 211. Abraham likaså, se de sistn. st. Gud själf sörjer: *b. Chagigah* 5 b, GBT III 796 [3]), *b.'Abodah zarah* 3 b, GBT VII 801 [4]), *mdr.*

[1]) Ett liknande uttalande af R. Jischma'el b. Elischa (s. I.) samma Talmud-ställe se BAT I² 256.

[2]) Rabba i R. Jochanans namn (m. III) se BAPA I 318.

[3]) R. Ele'aazar (s. III) se BAPA II 36.

[4]) R. Acha (b. IV).

Ekah rabb. inl., 1 17, 3 28, WBR II 24, 26, 90, 127. En himmelsröst (bat-kol) ropar tre gånger om dagen: »ve mig, att jag har förstört mitt hus», *b. Berakot* 3 a, GBT I 4 f. [1]). Sorgen svallar högt, då man beaktar motsatsen mellan det stolta Rom och det stofthöljda Jerusalem, *b. Makkot* 24 a, GBT VII 609, *syr. Baruk* 11 1 KAP II 416, eller då man får ett särskildt starkt intryck af ödeläggelsens förfärlighet, *b. Makkot* 24 b, GBT 609 f. Den som ser helgedomen i ruiner läser Jes. 64 4 och sönderrifver sina kläder, *b. Mo'ed katan* 26 a, GBT III 765 [2]).

Sorgen öfver förstöringen tager sig vidare uttryck i den egendomliga åsikten, att naturordningen efter förstöringen förändrats till det sämre. »Sedan helgedomen blifvit förstörd, heter det, är det ingen dag, på hvilken icke en förbannelse hvilar, och det faller ingen välsignelserik dagg ned och från frukterna är smaken borta», *m. Sotah* IX 12, Surenhus. III 297 f. [3]). Regnet kommer otjänligt, *b. Ta'anit* 19 b, GBT III 473 f. [4]), *b. Baba batra* 25 b, GBT VI 1019 f. Himlen synes icke mer i sin klarhet, *b. Berakot* 59 a, GBT I 219 [5]). Könsnjutningen har aftagit och gifvits åt syndarne, *b. Sanhedrin* 75 a, GBT VII 319 [6]). Det finnes icke mer den stenbrytande masken (med hvars tillhjälp det första templet uppbyggdes), ej heller den fina honungen, *m. Sota* IX 12, Surenhus. III 297.

Och den skildring af det moraliska tillståndet efter förstöringen, som Pinchas b. Jair och Eli'ezer b. Hyrkanos gifva, hvilar väl icke uteslutande på faktiska förhållanden, utan man torde få antaga, att det äfven här är tanken på förstöringen, som gjort färgerna så svarta.

»R. Pinchas b. Jair säger: Efter templets förstöring blefvo chaberim och de ädelborna till skam och höljde sitt hufvud, och handlingens män blefvo svaga, men de starka och pratmakarne hafva tilltagit. Det finnes ingen som forskar, ingen som beder, ingen som frågar efter Gud. På

[1]) Rab (b. III) se BABA 22 f., jfr R. Eli'ezer b. Hyrkanos (s. I) därst., se BAT I² 105.

[2]) R. Chelbo i namn af 'Ula Biraah (s. III) i R. Ele'azars (s. III) namn, se BABA 93 anm. 3, BAPA II 36.

[3]) R. Schime'on b. Gamaliel (II) se BAT II 326.

[4]) R. Ele'azar b. Proto (b. II) se BAT I² 402 f.

[5]) Rafram b. Papa i R. Chisdas namn (s. III) se BABA 69 f.

[6]) R. Jischak (s. III), se BAPA II 231 2.

hvem kunna vi stödja oss? På vår Fader i himmelen. R. Eli'ezer den store (s. I) säger: Sedan den dag då templet förstördes, hafva de skriftlärde börjat bli som barnalärare, och barnalärarne som synagogtjänare, och synagogtjänarne som 'am ha-ares, och 'am ha-ares gå allt mer under, utan att någon bekymrar sig därom. På hvem skola vi stödja oss? På vår Fader i himmelen.» *b. Sotah* 49 a, WBT II 1, 351, jfr *mdr. Tehillim* 7 12, Wünsche I 68 (de vise); se BAT II 497 f., I² 105.

Efter förstöringen hvilar det judiska samfundet på vulkanisk grund, ty, säger R. Jochanan (m. III), sedan denna dag är också öfver de rättfärdiges hus förstöring besluten, *mdr. Tehillim* 125 1, Wünsche II 206.

Samme R. Jochanan säger i R. Eli'ezer b. R. Jose ha-Galils namn (b. III):

»Om redan torah kallar kvinnan, som varit afsöndrad i 3 dagar, niddah, huru mycket mera oss, som lefva afsöndrade från vårt lifs hus och vår helgedoms hus. Huru många dagar, huru många år, hur många tidsperioder, hur många skottår har icke vår prydnad varit förbi.» *mdr Wajikra r.* 19, WBR IV 127, *mdr. Ekah rabb* 5 17, WBR II 150 f., se BAT II 302.

Liknande heter det IV *Esra* 10 44 ff., KAP II 389:

»Denna kvinna, som du sett, är Sion, — — — trettio år har hon varit ofruktsam, emedan i världen tre år förflutit, innan offer framburits däri; först efter tre år har Salomo byggt staden och framburit offer, då födde den ofruktsamma en son, — — — hon har uppfödt honom med möda, det var den tid, då Jerusalem var bebodt, — — — hennes son dog, när han beträdt brudkammaren, — — denna stora olycka, som tilldragit sig med henne, är Jerusalems förstöring.»

Af dessa vittnesbörd framgår, att man verkligen sörjde öfver Jerusalems och templets förstöring samt offertjänstens inställande. Skärskådar man närmare dessa ställen visar det sig

1:) att flertalet af de rabbinska utsagorna icke kunna betraktas som tillförlitliga vittnesbörd för en förhandenvarande stämning. De stamma i allmänhet från en tid, som genom århundraden är skild från förstöringen, och sakna den omedelbarhet, som utmärka vissa andra. Stundom utgöras de af reflexioner öfver ting, som icke stå i något samband med tempelförstöringen. Man får af dem det intrycket, att den lidna förlusten väl står klar för medvetandet, men icke såsom en hufvudsak, utan som en stödjepunkt för en dogmatisk historiekonstruktion.

2:) I åtskilliga andra ställen, däribland det gripande IV Esra 10 21 ff., är det tal om förstöringen såsom förintelsen af det judiska samfundslifvet i dess helhet. Det heter i det anförda stället till slut: »Och värre än allt detta: Sions sigill beröfvadt sin ära och gifvet i våra hatares hand». Det är icke den *kyrkliga* förlusten, som väger tyngst, utan den *nationella*. Denna synpunkt torde också vara den ledande i flertalet af de anförda ställena. Men sorgen öfver den gapande remnan i det judiska samfundslifvet, som uppstod genom förlusten af Jerusalem med tempel och tempeltjänst, är en sak för sig, det är en sorg af *social* art.

3:) Det står dock fast, att det fanns en sorg öfver offertjänstens förlust, hvilken var af *religiös* art. I de afhållsammas underliga beteende, i flertalet apokalyptiska och några rabbinska utsagor har det gifvits ett starkt uttryck åt den öfvertygelsen, att man lidit en stor förlust genom templets förstöring. För så vidt emellertid denna fattades som en partiell förlust och icke ansågs medföra någon total förändring af Israels förhållande till Gud, var det jämförelsevis lätt att resignera. De afhållsamma fingo från ledande håll en mild tillrättavisning. Man sökte och fann en medelväg i sörjandet, *m. Ta'anit* IV 7, 8, GBT III 509. Hufvudfrågan gällde emellertid offrets ställning som försoningsmedel.

»En gång gick R. Jochanan b. Zakkai ut ur Jerusalem, åtföljd af R. Jehoschu'a. Då denne såg templet, sade han: *Ve oss, emedan denna plats är förstörd, hvarest Israels synder försonades.* Jochanan svarade honom: Min son sörj icke däröfver, *ty vi hafva ett försoningsmedel, som är lika godt som detta. Hvilket är då det? Jo, kärlekens gärningar, gemilut chasadim,* ty det heter, Hos. 6 6: Jag har behag till kärlek och icke till offer.» *Abot de R. Natan* IV 2 d, Fernling 7, se BAT I² 35.

»R. 'Akiba (b. II) har sagt: Hell eder, israeliter! Betänken, inför hvem I renen eder, och hvem det är, som renar eder! Eder Fader i himmelen är det, ty det heter Hes. 36 25: Jag stänker på eder rent vatten, och I skolen varda rena. Vidare heter det Jer. 14 8: Israels hopp *(mikweh Jisrael)* är den Evige, såsom ett vattenbad *(mikweh)* renar orena, så renar också den Helige, välsignad vare Han, Israel.» *m. Joma* VIII 9, GBT II 1019, *Pesikta de Rab Kahana* 25, WBR VI 225 (där R. Eli'ezer, b. Hyrkanos, s. I) se BAT I² 105 f., 280 f.

»R. Jischak (s. III) har sagt: Vi hafva nu ingen profet och ingen präst och *intet offer, som skaffar oss försoning, utan sedan den dag, då helge-*

domen förstördes, är' i våra händer intet annat än bön. Därför, Evige, hör, Evige, förlåt!» *mdr. Tehillim* 5 5, Wünsche I 54 BAPA II 217 [1]).

»R. Eleʿazar har sagt: Sedan den dag, då helgedomen förstördes, äro bönens portar slutna [2]), enligt Klag. 3 8, men om ock bönens portar äro slutna, äro tårarnes portar icke slutna, enligt Ps. 39 13.» *b. Berakot* 32 b, GBT I 120, *b. Baba mesiʿa* 59 a, GBT VI 677, se BAPA II 17 [3]).

Den tanken är i dessa ställen på alla punkter nekad, att nu äger Israel ingen försoning. Den har dock framstått som en möjlighet, och R. Jehoschuʿas ord synas ge vid handen, att man i första ögonblicket fattade det så. Att R. Jehoschuʿa skulle tänka så, låg för öfrigt nära till hands, då han såsom levitisk sångare tillhörde tempelpersonalen [4]). Hans mästares ord torde dock fullständigt hafva lugnat honom, ty han är densamme, som tillrättavisar *Peruschim* för deras öfverdrifna sörjande. Såväl Jischaks som Akibas ord utsäga med tydlighet, att

---

[1]) Jfr *mdr. Tehillim* 9 10: »Den evige är en tillflykt i nödens tider. Sedan templet är förstördt, äge vi hvarken slaktoffer eller heloffer, utan blott en tillflykt för nödens tider.» Wünsche I 90.

[2]) Till tanken: »bönens portar slutna», se *Pesikta R. K.* 24, WBR VI 225; (de äro än öppna, än slutna); *mdr. Debarim r.* 2, WBR IV 229 f., (änglarne tillstoppa stundom himlens fönster, så att bönen ej tränger igenom.

[3]) Till denna utsaga af R. Eleʿazar kommer följande: »Sedan den dag, då helgedomen förstördes, blef det satt en järnmur mellan Israel och dess Fader i himmelen, ty det heter Hes. 4 3: och du, tag en panna af järn och låt den vara en vägg af järn mellan dig och staden». Så öfversätter Wünsche, (WBT I 52). Goldschmidt (GBT I 120) däremot: blef järnmuren genombruten. Den hebreiska texten lyder: מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים. Skillnaden beror på ordet נפסקה. Helt visst är Goldschmidts öfversättning språkligt oanfäktbar, — han påpekar själf Niphalformen, som enligt de hos Lewy Neuhebr. Wörterb. IV 78 anförda exempel har betydelsen söndergöras; men Wünsches ger en bättre mening. Följer man denna — som Bacher gör (BAPA II 36), — visar det sig, att R. Eleʿazars utsaga likväl icke innebär, att förhållandet mellan Gud och Israel är slut. Enligt R. Jehoschuʿa b. Lewi (m. III) kan till och med en vägg af järn icke skilja israeliterna från deras Fader i himmelen, *b. Pesachim* 85 b GBT II 632 (jfr *b. Sota* 38 b), se BAPA I 143. Och de ofvan anförda ställena af R. Eleazar: bönen är större än offret, och tårarnes väg är alltid öppen, bekräfta endast detta.

[4]) se Hamburger RE II 510.

genom helgedomens förstöring och offrens upphörande bandet mellan Gud och Israel icke är brutet. Från det stöd, som försvinner, kastar man sig i den Eviges armar. Den Evige är det, som själf renar Israel, bönen är det band, som fortfarande förenar. Jochanan b. Zakkais ord, jämfördt med andra utsagor af honom, om reningens berättigande uteslutande på grund af gudomlig befallning, om allmosor såsom försoning för hedningarne, motsvarande syndoffret för Israel samt hans förutsägelse af templets förstöring — (se ofvan s. 111) innebär intet mindre, än att offret såsom försoningsmedel förlorat sin plats. Så länge offertjänsten ägde bestånd, var det tillbörligt, att man däraf väntade försoning, då Gud knutit försoningen vid offren; då detta icke längre är förhållandet, är ett annat gudbehagligt sätt lika godt [1]). För den tanken, att tempeltjänsten icke var oersättlig, var judendomen icke främmande.

Den tid, då man icke har tempel och offer, betraktas dock blott som ett provisorium. »*Inom kort blir templet uppbyggdt*», — »*må det uppbyggas snart i våra dagar*», var den allmänna meningen och förhoppningen, *b. Rosch ha-Schanah* 30 a, GBT III 382, *m. Maʿaser scheni* V 2, GBT I 304, *mdr. Ekah rabb.* inl. WBR II 37, *b. Baba mesia* 28 b. GBT VI 558.

R. Natan har sagt: »R. Jischmaʾel b. Elischaʿ (s. I.) skref en gång, när han hade öfverträdt en rabbinsk föreskrift, på sin skriftafla: J. b. E. har på sabbaten lutat lampan emot sig. När helgedomen blir uppbyggd, skall han frambära ett fett skuldoffer.» *b. Schabbat* 12 b, GBT I 345, se BAT I² 256 f.

Det gamla förbudet för prästerna att dricka vin (på den dag de skola tjänstgöra), upprätthålles fortfarande, »*emedan inom kort templet kunde blifva uppbyggdt*, och man då icke skulle kunna finna någon tjänstduglig präst». *b. Sanhedrin* 22 b, GBT VII 86, jfr *b. Taʿanit* 17 b. GBT III 464.

Af samma anledning: »om templet inom kort blefve uppbyggdt» vidtages en förändring i sättet för förstlingskärfvens (*ʿomer*) svingande (*tenufah*). *b. Menachot* 68 b, GBT VIII 643.

I bönerna, offentliga och enskilda, har bönen om templets

[1]) se Schlatter Jochanan B. Sakkai 40 f.

och kultens återställande fått en plats. »Uppbygg ditt hus, ditt tempel, din helgedom snart i våra dagar», (R. Jannai's bön). *j. Berakot* 7 d, BAPA I 47, *m. Pesachim* X 6, GBT II 728 (R. ʿAkibas benediktion på påskaftonen), *m. Taʿanit* IV 8, GBT III 509; *b. Berakot* 47 b, GBT, I 173, (bordsbönen, 3. bönepunkten) [1]). I *Schemone-ʿesre* lyder den 17 bönepunkten — (Reseh): »Haf välbehag, o Herre, till ditt folk Israel och till dess bön. Och *återför offertjänsten till det Allraheligaste i ditt hus.* Och må Israels, ditt folks, dagliga offer vara välbehagligt. O att våra ögon måtte se ditt återvändande till Sion i förbarmande» [2]).

Betraktades Jerusalem och templet, medan de ägde bestånd, såsom Judafolkets nationella och religiösa medelpunkt, så få de i *Messiasriket* en motsvarande plats. Redan före förstöringen hade på grund af templets vanhelgande och det därur spirande begäret att göra jämförelser med det första templets gamla goda tid, den förvissningen börjat göra sig gällande, att i framtiden skulle uppbyggas ett nytt och bättre tempel (se ofvan kap. 6). Efter förstöringen fick denna förväntning ett fast stöd, det var ej längre missbelåtenheten, utan saknaden, som skref förhoppningen lag.

Då de andra rabbinerna gråta öfver den olycka, som händt, kan ʿAkiba le i förvissningen, att liksom Urias profetia om Sions förstöring (Mika 3 12) gått i uppfyllelse, så skall ock Zakarjahs profetia om Jerusalems återställelse (Zak. 8 4) uppfyllas, *b. Makkot* 24 b, GBT VII 609 f., *mdr. Ekah rabb.* 5 18, WBR II 151, se BAT I² 87,283.

Den rabbinska åskådningen var, att templet skulle återställas af Gud: *mdr. Tehillim* 125 1, Wünsche II 207 [3]), *mdr. Ekah rabb.* 1 16, WBR II 88, *mdr. Schir ha-schirim* 4 4, WBR I 114, *mdr. Schemot r.* 48, 52, WBR III 332, 348, *mdr. Bereschit r.* 56, WBR II 266 [4]). Gud skall åter gifva det sin *schekinah*, och det skall icke förstöras till evig tid, *mdr. Tehillim* 90 16, Wünsche II 66 [5]). En af Israels tre belöningar är jämte hedningarnes utrotande och (kunskapen om) Messias' namn, templets återupp-

[1]) Klein D. första kr. katek. 279.
[2]) Schürer Gesch. II⁴ 540.
[3]) R. Jochanan (m. III).
[4]) R. Jischak (s. III).
[5]) R. Huna.

byggande, *b. Pesachim* 5 a, GBT II 352 [1]). Templets östra port skall i den messianska tiden göras af en ädelsten, *Pesikta de R. K.* 18, WBR VI 190 f. [2]). Gud skall taga Sinai, Tabor och Karmel och bygga det nya templet på dessas toppar, därst. 21, WBR VI 204 [3]).

Ett par ställen [4]) tala om att templet skall byggas af konung Messias, (som skall komma från Norden). *mdr. Wajikra r.* 9, WBR IV 57, *mdr. Bemidbar r.* 13, WBR V 305.

Enligt de apokalyptiska skrifterna äger Messias-riket öfverhufvud tempel, I *Henok* 25 5, 90 28 f., 91 13, KAP II 254, 297, 300. III *Sibyll* 702 ff. KAP II 198. *Jubil.* 1 29, KAP II 41; bättre än det förra XII *Patr:s test.* XII 9, KAP II 505; fullt af guld-, silfver- och purpursaker III *Sibyll.* 657 f., KAP II 198; ett stort torn, som berör molnen V *Sibyll.* 420, 432, KAP II 214 f. De tempelkärl, m. m., som enligt traditionen borttogos vid templets förstöring, skola vid dess återuppbyggande åter framtagas, 2 *Mack.* 2 5 ff., *syr. Baruk* 6 7 f., KAP II 414, *mdr. Bemidbar r.* 15, WBR V 400.

För *syr. Baruk.*, hvars betraktelse af Israels historia — »de mörka och de ljusa vattnen» — delvis är bestämd af tanken på offren, står det fast som en förvissning, »att i den tiden skall snart efteråt Sion återuppbyggas och dess offergåfvor skola åter bringas i ordning och prästerna skola återvända till sin tjänst och folken skola äfven komma för att prisa det», 68 5 f., KAP II 438; jfr *Sibyll.* III 573 ff. 767 ff., 807, V 263 ff., KAP II 196, 200, 211.

Tempeltjänsten upptages då åter. I den halakiska diskussionen behandlas offerlagarne öfverallt med samma allvar, som ägde de tillämpning i den närvarande tiden. Ehuru de i eminent grad äro »en halakah för den messianska tiden» [5]), förhandlar man om öfversteprästens klädnad i denna tid, *b. Joma* 5 b, GBT II 762 f. Den, som offrar i denna världen är ock värdig

---

[1]) Ismaels skola, se BAT II 340.

[2]) R. Jeremjah i R. Schemuel b. Jischaks namn (b. IV) se BAPA III 54.

[3]) R. Reuben (b. IV) se BAPA III 81.

[4]) auktor: R. Eleʿazar (af Modein, s. I).

[5]) *b. Sanhedrin* 51 b, GBT VII 218, *b. Zebachim* 44 b, GBT VIII 151, b. Abaije (b. IV), se BABA 108.

att offra i den kommande, heter det *mdr. Bemidbar r.* 17, WBR V 433.

En annan linje löper ut i den andliga offeruppfattningen. I *Abraham*-apokalypsen 29 (Volz Jüd. Eschatol. 340) äro den messianska tidens offer sanning och rättfärdighet. *Upp. b.* 21 22. känner icke tempel i Gudsriket: »Tempel såg jag icke däruti, ty Herren Gud den Allsvåldige är dess tempel». Huruvida denna tanke beror på kristlig öfverarbetning eller den tillhör den judiska grundapokalypsen är väl icke möjligt att afgöra [1]). Äfven om detta ställe skulle kunna inräknas bland de många utsagorna om det andra templets sjunkande anseende, är dock tanken, att det i Messiasriket icke skall finnas något tempel, i judisk åskådning icke med säkerhet betygad, ehuru den kunde betraktas som den logiska konsekvensen af den apokolyptiska åskådningen.

Det heter *b. Megillah* 18 a, GBT III 609:

»Så snart David kommit, kommer bönen, ty det heter Jes. 56 7: Jag bringar dem till mitt heliga berg och fröjdar dem i mitt bönehus.» Och så snart bönen kommer, kommer tempeltjänsten, ty det heter Jes. 567: Deras brännoffer och deras slaktoffer skola vara till välbehag på mitt altare. Och så snart tempeltjänsten är där, kommer tackoffret *(todah)*, ty det heter Ps. 50 3: Den som offrar tack ärar mig.»

Stället synes anmärkningsvärdt därför, att tempeltjänsten fått en i förhållande till bönetjänsten underordnad plats, och vidare därför, att tackoffret utbrytes ur offertjänsten.

Gången af utvecklingen var, att synagogan för folkets religiösa lif blef viktigare än templet. Det var ock en rabbinsk lära, att »bönen är större än offret»; se nedan. Därför kan i den messianska förhoppningen, bönens och synagogans gudstjänst blifva den första. Om synagogor i Messiasriket se *mdr. Debarim r.* 7, WBR IV 84 [2]), I *Henok* 53 6, KAP II 266, *mdr. Kohelet r.* 5 11 och *mdr. Schir ha-schirim* 6 2, WBR I 80, I 152 [3]), *b. Megillah* 29 a, GBT III 657 [4]).

[1]) Se Pfleiderer Urchrist.[2] II 333; Bousset i Meyers Komm. XVI[6] 451 (kristlig), J. Weiss i Forschungen III 117 f. (judisk).

[2]) R. Jehoschu'a b. Lewi (m. III).

[3]) R. Jochanan (m. III).

[4]) R. Ele'azar ha-kappar (s. II).

I det judiska offersystemet hade tackoffret eller lofoffret, *todah*, fått den uppgiften att uttrycka tacksägelse eller beledsaga tacksägelsen — för räddning ur nöd, se Ps. 50 23, 116. Det särskilda betonandet af lofoffret såsom i viss mån självständigt i förhållande till tempeltjänsten pekar utan tvifvel hän på en egendomlig tanke, som finnes uttalad i ett par midraschim:

»R. Pinchas, R. Lewi och R. Jochanan hafva sagt i R. Menachems af Galaja namn: *Alla offer skola upphöra i den tillkommande världen, men lofvets offer, (todah) skall icke upphöra.* Alla böner skola upphöra, men tackbönerna skola icke upphöra» *mdr. Wajikra r.* 9 o. 27, WBR IV 58, 192 f., *Pesikta de R. K.* 9, WBR VI 102, *mdr. Tehillim* 56 13 o. 100 4, Wünsche I 322, II 99; se BAT II 560.

Skriftmotiveringen för denna tanke är på alla dessa ställen utom ett, — midrasch t. Ps. 56 13, där Neh. 12 40 anföres — Jer. 33 11 ff.: »där (i det nya Jerusalem) skall höras rop af glädje, rop af brudgum och rop af brud, rop af dem, som säga: tacken Jahweh Sebaot, ty Jahweh är god, ty hans nåd varar evinnerligen, och rop af dem som frambära tackoffer till Jahwehs hus.» Enligt Jer. 33 11 ff. skulle således tackoffret vara ett kännetecken för den messianska tiden; i denna råder endast fröjd och glädje, gudsdyrkan består i enlighet härmed i tackoffer och tacksägelse, den är bestämd som tack och lof, emedan alla lidanden äro slut. En liknande tanke ligger väl i Megillahstället, då som skriftgrund för tackoffret angifves Ps. 50 23: »den som offrar tack, ärar mig». För de rabbiner, som hyste denna tanke, har tackoffret haft värde blott som en symbol för tacksamhet och glädje. Men däremot har i ingen af de messianska utsagor, som vänta offer, den tanken kommit fram, att offret skall försona. Ja, det heter t. o. m.:

»I denna värld försonar jag genom offer, men *i den tillkommande världen försonar jag utan offer.*» *Tanchuma* t. Schemini, Hamburger RE I 806.

»*Offer finnas blott i denna värld*, men rätt och rättfärdighet finnas både i denna världen och i den tillkommande.» *mdr. Debarim r.* 5 W BR IV 65 [1]).

[1]) Om försoning heter det (samma ställe 4 rader ofvanför): »Offer tjänade blott till försoning för ouppsåtliga synder, men rätt och rättfärdighet försona ouppsåtliga och uppsåtliga synder utan åtskilnad.»

Efter det som ofvan anförts af vittnesbörd om sorg öfver templets förstöring och förväntan efter tempelkultens återupprättande, kunde det synas öfverflödigt att närmare ingå på frågan om möjligheten af offer efter templets förstöring. Kanhända är det dock önskvärdt.

I striden mellan Friedmann och Grätz å e. s. och Friedenthal å a. s. [1]) är den egentliga tvistefrågan denna: huruvida efter templets förstöring brännofferaltaret var af sådan beskaffenhet, att man därpå kunde frambära offer [2]). Friedenthal påstår [3]), att brännofferaltaret kvarstod oskadadt på templets ruiner. Att romarne skulle hafva låtit detta altare stå kvar, vore, säger han, icke så besynnerligt, när man betänker, att det var af koppar och ej af guld, öfverhöljdt af blod, — hvarför det af somliga kallades lupus — och slutligen ej så särdeles i ögonen fallande. Friedenthal yttrar så: »Man kan därför med stor sannolikhet antaga, att Titus just låtit detta af stora blodfläckar vanställda offeraltare stå kvar för att nedsätta det judiska folkets religion». Detta altare behöfde enligt Friedenthal ingen ny invigning för att tagas i bruk. Friedmann genmäler härtill: »det liknade ett under, om altaret, hufvudstället för kulten, skulle hafva undgått fiendens förstörande hand». Friedenthals förmodan är för öfrigt framkommen för att förklara en del dunkla ställen, som enligt honom ge vid handen, att man offrat efter år 70. Dessa ställen kunna emellertid med fördel förklaras på annat sätt, såsom Friedmann och Grätz visat, — till dem har för öfrigt Dérenbourg (Histoire de Palestine 480 ff.) fullt anslutit sig. Och då faller denna hypotes bort af sig själf. Ty af hvad som ofvan anförts framgår, att tempelkulten verkligen inställts.

I Talmud behandlas på flera ställen [4]) återupptagandet af offertjänsten efter det *första* templets förstöring, — en för tiden närmast efter år 70 aktuell fråga. Om principerna och tillväga-

[1]) se Theol. Jahrb. (Zeller) 1848, ss. 338—371, Litteraturblatt des Orients 1849, passim.

[2]) Om nödvändigheten af att altaret var oskadt, se *b. Zebachim* 59 a, 60 a, 62 a, GBT VIII 199, 202, 206.

[3]) Litter.bl. des Orients 329 ff.

[4]) *b. Megillah* 10 a, GBT III 577 f., *b. Schebu'ot* 16 a, GBT VII 656, *m. 'Edijot* VIII 6, GBT VII 1147, jfr *b. Makkot* 19 a, GBT VII 587.

gångssättet vid denna kultrestauration göra sig två meningar gällande. Enligt den ena, representerad af R. Jehoschu'a (b. Chananjah), skedde offrandet till en början utan tempelmurar, emedan det första templets helighet icke hade upphört. Enligt R. Eli'ezer (b. Hyrkanos)[1] offrade man då på altaret, omgifvet af förhängen, hvilka ersatte tempelmurarne och förgårdsmurarne. Enligt R. Johoschu'as åsikt är Jerusalems helighet en fortvarande, »emedan den [på grund af den] första [invigningen förlänade] heligheten gäller såväl för den dåvarande tiden, som för den senare». — R. Eli'ezer uttalar icke direkt motsatsen, men Talmud angifver, att så synes vara förhållandet. »Sannolikt är R. Eli'ezer af den åsikten, att den första heligheten *icke* gäller för framtiden.

En diskussion uppstår senare härom. »Rabina sade till R. Aschi: Huruså? Kanhända äro alla af den åsikten, att den första heligheten gäller såväl för den dåvarande tiden, som för framtiden, blott att den ene berättar, hvad han hade hört, och den andre, hvad han hade hört.» Längre ned sammanfattas diskussionen sålunda: »*Den första heligheten gällde såväl för den dåvarande tiden som för den kommande*».

Ett intressant bidrag till kännedomen om denna fråga lämnas ytterligare i det ofvan anförda stället *b. Megillah* 10 a, GBT III 567 f.:

»R. Jischak (II)[2] sade: Jag hörde, att man i denna tid[3] i Chonjah-templet framburit offer. Han är alltså af den meningen, att Chonjah-templet icke var invigdt åt afgudatjänst, vidare är han af den meningen, att Jerusalems helighet blott var en tillfällig, (som gällde den dåvarande tiden), och icke en fortvarande. Det heter Deut. 12 9: Ty I ären ännu icke komna till ro och till besittning. 'Ro' det är Schiloh och 'besittning' det är Jerusalem; 'besittning' förliknas alltså vid 'ro': liksom 'ro' har en aflösning, så har 'besittning' en aflösning.»

R. Jischak synes sålunda anse, att ett upptagande af offertjänsten på annan plats skulle vara möjligt. Han faller dock till föga inför den motsatta åsikten:

»Man frågade honom: Säger du detta? Han svarade: Nej! Raba sade: Vid Gud, jag hörde det af honom. Hvarför har han vikit därifrån? På grund af R. Maris (Meirs?) invändning. R. Mari invände nämligen:

[1]) Båda hade uppleft templets förstöring.
[2]) se Hamburger RE II 335.
[3]) d. ä. efter förstöringen, se Lewy Neuhebr. Wörterb. I 542.

Schilos helighet har en aflösning. Jerusalems helighet har ingen aflösning. Vidare läres det: När de kommo till Jerusalem blefvo *bamot* förbjudna, det blef dem till besittning och därpå var icke mer någon aflösning af dess helighet.»

Fastän den mening, som ursprungligen framställts af R. Jehoschu'a, sålunda blef den segrande, gör sig den andra meningen likväl förnimbar. R. Jochanan och hans svåger och ständige opponent [1]) R. Schime'on b. (= Resch) Lakisch (m. III) fortsätta behandlingen af frågan:

»Det har lärts: Om man frambär offer i närvarande tid, är man, som R. Jochanan säger, skyldig, och som Resch Lakisch säger, fri. R. J säger, att man är skyldig, ty den första invigningen gällde för den dåvarande tiden och för framtiden. R. L. säger, man är fri, ty den första invigningen gällde blott för den dåvarande tiden. Det är att antaga, att de föra samma strid som R. Eli'ezer och R. Jehoschu'a.» *b. Zebachim* 107 b, GBT VIII 355 f.

Enligt båda åsikterna om det jerusalemiska templets helighet var förefintligheten af ett altare en oafvislig nödvändighet för att man skulle kunna offra på den gamla tempelplatsen [2]). Fanns icke ett altare, måste ett sådant byggas. Enligt båda åsikterna torde en ny invigning eller åtminstone en rening af ett möjligen oskadadt altare hafva måst föregå offrandet. Enligt R. Eli'ezers åsikt kräfdes dessutom dubbla inhägnader kring själfva altaret. Men, som Friedmann och Grätz hafva påvisat, talar intet för att altaret skulle hafva skonats af eröfrarne, eller att den romerska regeringen skulle hafva tillåtit de mer eller mindre vidlyftiga anordningar, som betingades af en kultrestauration.

Blef den åsikt den härskande, enligt hvilken det jerusalemiska templets helighet gäller för alla tider, så var tydligen ett upptagande af offertjänsten uteslutet.

För den rabbinska åskådningen står budet om offerkultens centralisation till Jerusalems tempel (Deut. 12, Lev. 17) i stort sedt oanfäktadt. *m. Makkot* III 3, GBT VII 581, *b. Sanhedrin* 60 b GBT VII 258 angifva straff för brytande af detta bud. *Före*

[1]) se BAPA II 210.

[2]) Enligt *b. Zebachim* 62 a, GBT VIII 206 hade man vid exulanternas hemkomst under Zerubbabel tre profeter, Haggai, Sakarjah och Malaki, hvilka afgåfvo vittnesbörd om altaret, platsen för altaret och offrandet.

templets uppförande voro höjderna (bamot) tillåtna, därefter förbjudna, m. Zebachim XIV 8, GBT VIII 374, *b. Megillah* 10 a, GBT III 567 f. *mdr. Bereschit r.* 63, WBR II 303, *mdr. Kohelet r.* 5 9, WBR I 75; *mdr. Bemidbar r.* 4 o. 13, WBR V 57, 319, *mdr. Wajikra r.* 22, WBR IV 149, *Mekilta* Bo, inl., Almkvist 3, Winter-Wünsche 2. Tillåtet att offra är det endast för ickejudar. Dem får man dock icke hjälpa eller bispringa, på sin höjd lära, *b. Zebachim* 116 b, GBT VIII 389. Enligt R. Jose b. Chanina och R. Simlai (m. III) är offer på ett höjdaltare tillåtet blott på grund af en profetisk utsaga enligt Deut. 12 13 f.; då Elias' handlingssätt 1 Kon. 8 36 kommer i strid härmed, försvaras det därmed, att Gud själf bjöd honom offra på en *bamah*, »på ditt ord har jag gjort det», *j. Megillah* 72 c, *j. Ta'anit* 65 d, *mdr. Kohelet r.* 3 14, WBR I 49, *mdr. Wajikra r.* 22, WBR IV 151, *mdr. Bemidbar r.* 14, WBR V 344, *mdr. Tehillim* 27 5, Wünsche I 239, jfr *b. Sanhedrin* 89 b, GBT VII 375, se BAPA I 442, 562.

R. Abba b. Kahana (b. IV) anför ursäkter för Gideon, Josua, Samuel, David, som strängt taget offrat på förbjuden höjd, *mdr. Bemidbar r.* 14, WBR V 344 ff., jfr *mdr. Tehillim* 27 5, Wünsche I 239.

I *m. Schebu'ot* II 2, GBT VII 649 föreskrifves en vidlyftig procedur redan för utvidgandet af staden och tempelgården. Detta får ske: »blott under medverkan af konungen, profeten, oraklet och det af 72 medlemmar bestående synedriet; vidare höra därtill två tackoffer och sång; bakom går rättskollegiet med två tackoffer bakom sig, och därefter i processionen följer hela Israel.»

Ett ganska oskyldigt försök att på påskaftonen söka få fram något som liknade ett offer, sökte man dräpa på följande sätt: »Teodos från Rom införde i Roms församling att man på påskaftonen skulle äta 'väpnade' (helstekta) getabockar. Då lät man säga honom: Vore du icke Teodos, skulle vi hafva satt dig i bann, emedan du föranleder Israel att äta *kodaschim* utanför (Jerusalem).» *b. Berakot* 19 a, GBT I 69, *b. Pesachim* 53 a, GBT II 508, *b. Jom-tob (Besa')* 23 a, GBT III 233.

En egendomlig särställning intog Oniastemplet i Leontopolis. I Mischnah *Menachot* XIII 10, GBT VIII 793 f. tillerkännes dess offer och prästadöme en viss giltighet. R. Jischak

och R. Jehudah b. Ile'ai (II) hysa den åsikten, den förre att det icke var afsedt för afgudatjänst [1]) den senare, att Onias offrade i Guds namn [2]). Men R. Jischak tog vid den minsta invändning genast tillbaka och senare blir den uppfattningen befästad, att det användts till afgudatjänst [3]).

En pröfning af samtliga dessa sakförhållanden ger vid handen:

1:) att de nödiga förutsättningarne för offer på den gamla tempelplatsen hafva saknats;

2:) att förbudet att offra utanför Jerusalem likväl icke förklaras upphäfdt;

3:) att enstaka röster förklara offer utanför Jerusalem, t. ex. i Oniastemplet för teoretiskt möjliga, flertalet för omöjliga, — det sista i enlighet med den grundsatsen, att *Jerusalems tempel bibehåller sin ursprungliga helighet för alla tider.*

Slutpunkten för denna undersökning synes nu vara nådd, då den process, som vi kallat »det israelitiska offrets upplösning», vore fulländad. Ville Israel offer, kunde det ha offrat på annan plats, — alltså har det ej velat, och offret är för en inre betraktelse förintadt. Detta vore den närmast liggande slutsatsen, men den är utan tvifvel för snarfärdig och för ytlig. Ty däremot kunde först och främst invändas, att ett upptagande af offertjänsten på annan plats, t. ex. i Mispah [4]) eller i Onias-

[1]) se ofvan *b. Megillah* 10 a.

[2]) *b. Menachot* 109 b, GBT VIII 797.

[3]) Se Hamburger RE II 875. Före Jerusalems förstöring har Oniastemplet kunnat uppvisa tillslutning ej blott från de i Egypten boende, utan äfven från de palestinensiske judarne. Under kriget mellan Hyrkan och Aristobul, då tempeltjänsten högeligen försvårades af stadens belägring, gingo enligt Josephus, Ant. XIV 2 1, 2, Naber III 226 f., de mest ansedde judarne till Egypten för att där fira påskfesten. Efter Jerusalems förstöring är det högst sannolikt, att Oniastemplet fick en större betydelse än det i allmänhet synes ha ägt. Romarne läto emellertid inställa offertjänsten där 3 år efter år 70.

[4]) Fries, D. isr. kultens centralis. 103, menar, att under ett tidsskede, då tempelkulten tre år af syriska kriget låg nere, Mispah, detta gamla kultställe, varit offerplats. Berättelsen i I Mack. 3 46—54 hvarpå Fries stöder sig, — han hänvisar dock endast till v. 46, — ger emellertid en annan mening. Den lyder så: »De församlade sig och begåfvo sig till Mispah, midt

templet, redan därför icke kunde ifrågasättas, emedan man väntade, att Jerusalem snart, mycket snart, skulle uppbyggas, och templet med dess gudstjänst återställas. Vidare synes det orimligt, att den judiska offertjänstens upphörande skulle ha skett frivilligt. Den mening, som blef i minoritet, som gillade Oniastemplet och ville godkänna bamah-kult, är ju ett bevis för, att den judiska församlingen *kunde* ha handlat på annat sätt. Men det är ju lönlöst, från mer än en synpunkt, att diskutera frågan, hvad den judiska församlingen kunde eller borde ha gjort för att bibehålla offren. Tillräckligt vittnesbörd för, att det, som skedde, icke skedde utan tvång, är den ihärdighet, hvarmed judendomen, trots allt, än i dag bibehåller sina i lagen föreskrifna religionsbruk, omskärelse, sabbat o. s. v. Och det torde icke kunna bestridas, att de, som år 70 hade ledningen i den judiska församlingen, kände sig tvingade att inställa offertjänsten i Jerusalem och att icke återupptaga den på annan plats.

Man är därför berättigad att i någon mån se bort från själfva det sakförhållandet, *att* offertjänsten upphört. Bestämda tecken till offrets upplösning föreligga emellertid i följande:

I. Det lagbundna sätt, hvarpå offertjänsten afvecklades;

II. Den judiska religionens obrutna utveckling efter templets förstöring;

III. Judarnes vid ett bestämdt tillfälle [Julian] och sedan beständigt ådagalagda likgiltighet för en kultrestauration;

IV. Tempeltjänstens omedelbara ersättning af A) en gudstjänst utan tempel och B) en försoning utan offer, — bådadera förhanden före förstöringen och därför skickade att på ett organiskt-naturligt sätt aflösa tempeltjänsten.

---

emot Jerusalem, ty Mispah hade i forna tider tjänat Israel som böneort. Och de fastade på den dagen och höljde sig i sorgkläder, strödde aska på sina hufvud och söndersleto sina kläder, Och så utbredde de lagboken, en af dem, som hedningarne hade farit efter för att måla sina afgudars bilder därpå. Äfven framhade de prästkläderna och förstlingarne och tiondet och naziréerna, hvilkas tid var ute. Och de ropade högt mot himmelen och sade: Hvad skola vi taga oss till med dessa, och hvart skola vi föra dem, då ju din helgedom blef förtrampad och vanhelgad och dina präster äro i sorg och elände? — — — Så blåste de i trumpeterna och skriade med ljudlig stämma.» Se KAP I 42. — Så vidt jag kan finna, talas här icke ett ord om offrande, men väl klagas det öfver, att offertjänsten är omöjliggjord.

Öfverhufvud kan betydelsen af katastrofen år 70 i dess förhållande till det judiska offrets historia icke bättre sammanfattas än i detta Geigers ord: »Stormen kom och den vissnade stammen föll» (Judend. och dess historia 11).

I hvad mån den judiska offertjänsten var »en vissnad stam» har jag i de närmast föregående kapitlen närmare utfört, detta med hänsyn till offrets ställning före förstöringen. Det är nu icke mindre betydelsefullt att i detta afseende se på dess ställning efter förstöringen. Vi göra det från de här ofvan angifna synpunkter.

I. Upphörde offertjänsten icke frivilligt, utan af tvång, så är det värdt att beakta, hvari detta tvång bestod. — *Josephus* [1]) angifver såsom orsak till det dagliga offrets inställande »brist på män» ἀνδρῶν ἀπορία. Hungersnöd härjade bland de belägrade, men de två lammen till det dagliga offret framburos alltfort. Till detta offer voro dock ej blott offerdjur nödiga, man hade ansett riktigt vara, att församlingen, hvars offer detta var, skulle företrädas af deputerade från olika platser, hvilka skiftades till, liksom präster och leviter. Belägringen torde hafva förhindrat den i tur varande offerdeputationen att infinna sig. Brist på män rådde väl eljest icke i Jerusalem. Hade Josephus menat brist på präster, hade han väl uttryckt sig tydligare. Dessa deputerade kallades just vaktmän, אנשי מעמד [2]). Med offervittnenas uteblifvande var offrets rättsgiltighet enligt rådande uppfattning omöjliggjord, och offertjänsten inställdes. Detta stadgande om offervittnena var icke upptaget i den mosaiska lagen, det var helt enkelt en rabbinsk föreskrift.

Det kan därför icke nog betonas, att offertjänstens inställande den 17 Tammuz icke berodde på en *faktisk* omöjlighet att offra — brist på tempel, altare, offerdjur, präster, icke ens på en *laglig* omöjlighet i trängre mening (lag = Mose lag), utan sammanhänger med en värdering af »de äldstes stadgar», som i dem såg religionens norm och i deras efterföljande fromhetens väsen.

---

[1]) *Bellum* VI 2 1, Niese VI 525.

[2]) Se ofvan sid. 98 f. Hamburger RE II 877 ff.

På samma sätt gör sig den rent legala synpunkten gällande efter förstöringen. Man underlåter att offra, emedan ett återupptagande af offertjänsten är oförenligt med rabbinernas föreskrifter. Det förspörjes ingen vild önskan, att, kosta hvad det vill, frambära offer. Jo, det är sant, det finns verkligen ett dunkelt ställe som synes tyda därpå. Geiger och Dérenbourg [1]) ha pekat på *Mekilta* Jitro 2 (t. Ex. 18 27), Winter-Wünsche 189, där det heter: »Det skedde med en af vattendrickarens söner hvilken frambar ett offer, att en himmelsröst utgick från det Allraheligaste, och sade: Den som mottog deras offer i öknen, han må också mottaga det i denna stund.» — Undantaget bekräftar regeln. En af dessa människor, som tadlades för sitt öfverdrifna sörjande [2]), gjorde en kraftansträngning och satte sig öfver hvad rabbinerna så visst som allt skulle säga honom. Offren voro honom kära; af de två onda tingen: att vara utan offer eller att mötas af rabbinernas kännbara ogillande, valde han det sistnämnda som det minst onda. Men att detta offrande icke skedde med fullt godt samvete, det visar kanske rättfärdigandet genom himmelsrösten [3]). Att »vattendrickarens» trosförvanter, att den judiska församlingen i dess helhet icke gjorde på samma sätt, är ett nytt bevis för att offret icke längre hade någon makt öfver hjärtan, att på religionens område andra faktorer voro de bestämmande.

II. Den judiska religionen begrofs icke under templets ruiner. Under århundraden förut hade den lösgjort sig från beroendet af templet. Den allmänna gudstjänsten, synagogan, hade en fast organisation långt före templets förstöring. Den dagliga religionsutöfningen, bunden vid den skrifna torahn och rabbinernas föreskrifter, kunde af judarne i hela världen fullgöras oberoende af templet [4]). Det enda i den judiska religionen som

[1]) se den sistn:s Histoire de Palestine 482.

[2]) se ofvan sid. 164.

[3]) Holdheim Cerem. gesetz im Messiasreich 78 och Friedmann-Grätz i Theol. Jahrb. 1848, s. 370 f., anföra, hur en viss R. Chajim från Paris år 1257 sökte delvis återställa offertjänsten i Jerusalem, men på grund af religiösa (lagiska) betänkligheter afstod däriffån.

[4]) Om bortfallandet af åtskilliga ceremoniallagar efter tempeltjänstens upphörande se Holdheim Cerem. gesetz 79 ff., Hamburger RE suppl. III II, 549; jfr Lucius Essenismus 98 f.

ännu år 70 var bundet vid templet var dess administrativa organ, *synedriet*. Den främste bland rabbinerna efter Schimeʿon b. Gamaliels bortgång, R. Jochanan b. Zakkai lösgjorde detta, för visso det viktigaste för judendomens bestånd omedelbart efter förstöringen, från dess i grunden tillfälliga beroende af templet [1]). Sedan han af Vespasian erhållit tillstånd att i Jamnia (Jabneh) upprätta ett lärohus, blef detta den nya medelpunkten för judendomen. Där organiserades en domstol efter synedriets mönster, därifrån utfärdades rabbinska förordningar, som upphäfde gamla och införde nya lagar. Dessa lagar gällde framför allt festkalendern och festerna. Basunblåsandet, som förr skett i Jerusalem, skedde nu i Jabneh. Man underordnade sig Rabban Jochanan b. Zakkais kraftfulla personlighet och den nya öfverdomstolens myndighet, och därefter lefde den judiska religionen sitt lif alldeles som förut.

Judendomen hade därmed icke fått någon ny medelpunkt; den gamla medelpunkten, det rabbinska konsistoriet, hade endast geografiskt skiftat plats. Det var ju till en början väl motiveradt, att Jerusalems tempel, det centrala kultstället, blef säte för denna myndighet, men i grunden var det fullkomligt likgiltigt, hvar den slog sig ned. En religion, hvars kult är en skrift- och bönegudstjänst på platser, som icke kräfva naturlig helighet, en religion, som kan iakttagas genom religionsbruk öfverallt i världen, en auktoritetens religion, som osynlig gör sig gällande öfverallt och i alla förhållanden, — dess högsta myndighet är icke bunden vid en plats, hvars betydelse är att vara eller hafva varit medelpunkt för en annan, en döende religion.

Om romarne hade haft den afsikten — hvilken de år 70 säkerligen icke hade — att förinta den judiska religionen, så måste förstöringen af templet och offertjänsten betraktas nära nog som ett slag i luften. Längre fram försökte man sig på att genom hot om dödsstraff förbjuda omskärelse, sabbat, festfirande m. m., men utan resultat. Man dödade äfven rabbinerna och uppbrände torah-rullarne, och nu med bättre framgång, som väl skulle hafva varit fullständig, om man fullständigt kunnat genomföra sin plan. Ty judendomens väsen var rabbinismen. Ro-

[1]) Se Hamburger RE II 466 ff., Schürer Gesch. I$^{3-4}$ 657 f., Grätz Gesch. IV^{2} 11 ff.

merska kriget och Jerusalems förstöring inledde en tid, som i yttre afseende var synnerligen ogynnsam för judendomen. Förskingring och förföljelse utmärka dess historia, men under denna tid har judendomen endast vuxit i styrka och fasthet. Rabbinerna arbetade oaflåtligt på att nära och utvecka den judiska anden. Det var icke en ny utveckling, som inleddes genom förstöringen, icke ett nytt skott, som tvingade sig fram nedifrån, sedan man ofvantill stympat stammen. Den judiska religionens utveckling efter förstöringen är en rätlinig fortsättning af den nybildning, som närmast leder sitt ursprung från mackabéertiden. Dess förnämsta kännetecken är den muntliga traditionens kodifiering i *Mischnah* och *Talmud*, genom hvilka judendomen fick sin andra och kanske viktigaste kanon. För denna utveckling var tempeltjänstens tillvaro eller icke-tillvaro fullkomligt likgiltig, så vida dess upphörande icke rent af var till gagn. Det finnes nämligen judiska historieskrifvare, som mena, att templets förstöring i själfva verket var en välsignelse för judendomen, emedan tempeltjänsten var irreformabel och därför ett verkligt hinder för judendomens växt [1]). De kretsar, inom judendomen, som fullständigt gingo under genom statens och templets förstöring voro *sadducéerna* och *prästerna*. Utvecklingen före år 70 har visat, att dessa kretsar icke konstituerade den judiska fromhetens hufvudtyp. Utvecklingen efter år 70 bekräftar med all önskvärd tydlighet, att denna hufvudtyp, *skriftfromheten*, hvilade på helt andra grundvalar än templet och offertjänsten.

III. Det var under tiden efter templets förstöring en väntan, att templet inom kort skulle uppbyggas. Bortsedt därifrån, att denna förväntning i högst väsentlig mån var identisk med hoppet om det judiska statsskickets återupprättande, synes den icke hafva ansatt sig i bestämda planer för vinnande af detta ändamål. Den antog i stället formen af en messiansk förhoppning, att Messiasriket på ett underbart sätt plötsligt skulle komma och därmed templet uppbyggas. Därpå tyder det förut omtalade förbudet för de präster, som enligt ordningen hade veckan, att dricka vin, »emedan templet plötsligt kunde blifva uppbyggdt»,

---

[1]) Så Jost Gesch. des Judentums u. seiner Secten I 450. Det finns skäl att antaga, att han icke är ensam om denna åsikt.

b. Sanhedrin 22 b, GBT VII 86 jfr *b. Ta'anit* 17 b, GBT III 464. Det finnes också ett par andra ställen — af en högst egendomlig beskaffenhet, hvarom senare — som peka i samma riktning. Det heter *b. Schabbat* 119 b, GBT I 609: »Resch Lakisch (m III) har sagt till *R. Jehudah Nesiah*[1]) man störe icke skolbarnen — icke ens för att uppbygga templet». Vidare *b. Jebamot* 6 a, WBT II 1, 4: »Jag kunde tro, att tempelbyggnaden undanträngde sabbaten, därför heter det Lev. 19 30: »Mina sabbater skolen I iakttaga och frukta min helgedom». Af det första stället framgår tydligt, att man väntat, att Messiasriket skulle komma plötsligt, kanske midt under en lektion i skolan. Det andra stället synes uttala samma mening, och afgör frågan, hur man skulle förfara, om det skedde på sabbaten (jfr Mt 24 19).

Uti *j. Ma'aser scheni* 56 a förklarar *R. Acha* (s IV, BAPA III 111 f.), att af *m. Ma'aser scheni* V 2, GBT I 304, vore klart, att helgedomen skulle uppbyggas före Messiasrikets ankomst. Bacher (a. st.) påpekar, att *R. Acha* som uppleft Julians restaurationsförsök och, att döma efter detta yttrande, gillat detsamma, därmed velat vederlägga den invändningen, att Messiasriket först måste komma. De båda först anförda ställena visa, att det fanns en sådan mening, och det på inflytelserikt håll.

Om judarnes förhållande till en eventuell kultrestauration kan man väl eljest våga säga, att de icke lagt två strån i kors för en sådan. Det är märkvärdigt, att det första försök från judisk sida (efter år 70) att resa sig mot Rom sker utom Palestina nära 50 år efter templets förstöring i Egypten och Cyrene under Trajans regering år 115 f., och att det knappast afser en restauration af kulten. Denna rörelse spred sig sedan till Palestina, men det hela afvecklades. Af en berättelse i *mdr. Bereschit r.* 64, WBR II 307 f. vill Grätz (Gesch. IV[2] 141 f.) härleda följande händelseförlopp. Judarne i Palestina nedlade vapnen, sedan de erhållit löfte att få templet uppbygdt. Hadrian, Trajans efterträdare, var välvilligt stämd mot judarne och har i detta afseende till en början visat sig medgörlig mot dem. I glad förväntan, att templet snart skall uppbyggas, låta två ansedde män, Julian och Pappus, uppställa växlarebord på vä-

[1]) Så Bacher (BAPA I 347 2.)

gen mellan Akko och Antiokia, till tjänst för dem, som ämna vandra till Jerusalem. Emellertid sker ett hastigt omslag i Hadrians stämning, — samariterna och de kristna angifvas hafva verkat, — och det blir intet af tempelbyggnaden. I följd häraf jäser det bland folket. R. Jehoschu'a b. Chananjah lyckas dock genom att berätta en esopisk fabel förhindra ett uppror. Zunz [1]) och i anslutning till honom Fürst [2]) förlägga denna episod till Julians regering, då man eljest intet vet om ett löfte från romersk sida att återuppbygga templet. Schürer anser berättelsen vara fullständigt värdelös och framhåller, att säkert betygade fakta i fråga om Hadrians ställning till judendomen äro a) uppbyggandet af ett Jupiterstempel på den gamla tempelplatsen, sedan denna dessförinnan lagts under plogen, b) inrättandet af en militärkoloni, där Jerusalem legat, c) förbud mot omskärelse. Detta var anledningen till Bar Kokbas uppror 132—35. »Så länge Jerusalem låg öde, kunde judarne hysa hopp om dess återställelse. Grundläggandet af en hednisk stad och upprättandet af ett hedniskt tempel på den heliga platsen gjorde ett grymt slut på dessa förhoppningar.» Schürer Gesch. I$^{3-4}$ 679.

Bar Kokbas stjärna stod blott 2 1/2 år, hvarunder de upproriske hade Jerusalem i sitt våld. Att man då umgicks med planen att återuppbygga templet, är självklart. *Barnabasbrefvet* synes ge vid handen, att man i de kristna kretsarne räknade denna möjlighet såsom farlig för kristendomen. Bar Kokba ryckte folket med sig, men rabbinerna, med undantag af *R. 'Akiba*, förhöllo sig kritiskt. Det berättas, att *R. Jochanan* skall hafva sagt till *'Akiba*, som höll Bar Kokba för Messias: »det skall växa gräs ur dina kinder, och Messias (Davids Son) skall icke vara kommen», *mdr. Ekah rabb.* 2 1, WBR II 100, *j. Ta'anit* IV 4, WJT 157. Bar Kokbas företag kväfves emellertid i blod och *R. 'Akiba* led martyrdöden.

Messiasförhoppningarne torde därigenom icke hafva lidit något afbräck. Bar Kokba stämplades som en falsk Messias, »stjärnsonen» blef kallad »lögnson». Det framgår af flera ställen, att visserligen Messiasförhoppningarne voro spända, men att in-

[1]) Gottesdienstl. Vorträge der Juden 174.

[2]) i mdr. Bereschit r., inl. t. Wünsches öfvers. (WBR II v.)

tresset för templet icke svarade däremot. Om den messianska tiden plötsligt komme, får icke skolbarnens undervisning afbrytas för tempelbyggets skull (Resch Lakisch), *b. Schabbat* 119 b, GBT I 603. Icke heller får tempelbyggandet undanträngа sabbatsbudet, *b. Jebamot* 6 a, WBT II 1, 4. Sluligen heter det *b. Megillah* 16 b, GBT III 604: »Rab (b. III), enligt andra (hans broder) R. Schemuel b. Marta har sagt: Torah-studiet är viktigare än tempelbygget, ty så länge Baruk, Nerijas son lefde, lämnade Esra honom icke, först sedan drog han upp (till Jerusalem»), BABA 24. Dessa ställen tala för sig själfva: »*Här är mer än templet.*» Om den messianska tiden plötsligt komme, skulle barnalärarne icke afbryta sin undervisning, rabbinerna icke sina läroföredrag och diskussioner, på sabbaten skulle man icke lyfta en hand. Det religiösa lifvet var ett afslutadt helt, i hvilket templet icke hade någon plats, där det snarare kom som en fridstörare och inkräktare.

Vid pass två hundra år efter Bar Kokbas uppror, syntes judarne åter få ett tillfälle till templets uppbyggande. Kejsar Julian, den kristenfientlige, som synes hafva satt ett särskildt värde på offren, erbjöd dem tillåtelse härtill. Arbetet påbörjades, men afstannade, såsom det synes *på grund af bristande intresse från judisk sida* [1]). Åtskilliga legendariska berättelser veta visserligen omtala, att företaget omöjliggjordes genom giftiga gaser, som uppstego ur jorden, men dessa uppgifter torde man på goda grunder kunna lämna utan afseende. Det verkliga skälet torde fastmera hafva varit detsamma, som gjorde sig förnummet vid byggandet af det andra templet: »Messiasriket har ännu icke kommit». Då R. Acha förklarar, att tempelbygget går före Messiasriket, polemiserar han nämligen mot denna åsikt. Gud har, sade man, tagit ed af israeliterna, att icke göra uppror och icke tilltvinga sig Messiasriket med våld; *b. Ketubot* 111 a, WBT II 1, 71 [2]), *mdr. Schir ha-schirim* 2 7, WBR I 66 [3]).

Från den första tiden efter förstöringen intill nu, är offertjänstens upptagande en del af judendomens messianska hopp. Den rabbinska judendomen menar sig lefva i ett provisorium,

---

[1]) Se Grätz Gesch. IV[2] 371.

[2]) R. Jose b. R. Chanina (m. III) BAPA I 431.

[3]) Densamme och R. Chelbo (b. IV) BAPA III 62.

den väntar en ny tid, då Messias skall komma, då folket skall återföras till det heliga landet, templet uppbyggas och offertjänsten införas. Men beträffande ett provisorium, som visar sig vara permanent, ligger det närmast tillhands, att det betraktas som normalt. Denna tanke har tänkts rakt ut af *reformjudendomen* [1]). Den fordrar de messianska bönernas slopande ur synagogans ritual. Judendomen är för den mänsklighetsreligion, icke bunden vid Palestina och Jerusalems tempel. Den väntar ingen personlig Messias, intet judiskt rike i Palestina, ingen centralhelgedom i Jerusalem, inga blodiga offer. Därmed synes reformjudendomen endast hafva beseglat ett historiskt sakförhållande, nämligen, att allt detta, som den ortodoxa judendomen uppgifver sig sakna och längta efter, alldeles icke är något väsentligt för denna religion, som det förutan kunnat äga bestånd i snart 2,000 år. Hvad offret beträffar, påpekar Holdheim, en af reformjudendomens banbrytare, [2]) att underlåtandet af en kultrestauration numera måste anses bero på bristande vilja, icke på bristande förmåga hos den ortodoxa judendomen. *Den sionistiska rörelsens* historia [3]) endast bekräftar Holdheims ord.

IV A. Det har ofvan framhållits, att synagogan och templet hade ett område gemensamt, nämligen *bönen*. Schema'-

---

[1]) se Jew. Encycl. X 348, 350 f., 628.

[2]) Cerem. gesetz im Messiasreich 78 f.; biografi öfver H. i Jew. Enc. VI 437 ff.

[3]) se Jew. Enc. XII 666—686. Den för sionismen öfvermåttan lågande och verksamme Theodor Herzl († 1904) hade inledt underhandlingar med turkiske sultanen i syfte att få grunda en judisk stat i Palestina under erkännande af sultanens öfverhöghet och mot en årlig tribut. Saken rörde sig ytterst om den finansiella uppgörelsen. Allt syntes nära att lyckas, men planen strandade. Jag anför ordagrant författarens i Jew. Enc. (Gottheils) ord: »Herzl spoke with much confidence of the success of his mission to the sultan and asked the Jewish people for £ 1,500,000 in addition to the money in the bank for the purpose of obtaining the charter. But the Jewish people kept silent, and the negotiations, which had proceeded so far, were for the moment in abeyance.» — »Though upon several occasions Herzl believed himself near to the realization of his policy, it failed because of the lack of the monetary support from the Jews.» Jew. Enc. XII 676, 677. — Det är ock högst lärorikt att taga del af oppositionen mot sionismen, af protesterna från ortodoxe och liberale judar, från enskilde och kongresser; se Jew. Enc. XII 671 ff.

bönen och den prästerliga välsignelsen, som ingingo i tempelliturgin, tillhörde redan före förstöringen synagogans gudstjänst, (se ofvan s. 97). Åtskilliga drag häntyda på ett sträfvande att göra synagogorna till tempel i miniatyr. Redan inredningen tyder därpå: *aron*, lådan (arken), *bemah*, skranket, *nerot*, ljusstaken, den högra dörren midt emot arken, rummets tredelning motsvarande templets förgård, heliga och allraheligaste, förhänget framför arken, trappan, som förde dit upp [1]). Tvagningen före bönen, som sannolikt sedan länge iakttagits, svarar emot tvagningen före deltagandet i offertjänsten [2]). I *t. Megillah* IV [3]) påbjudes, att synagogan skall vara belägen på den högsta punkten i staden. Samma tanke är uttalad i *b. Schabbat* 11 a, GBT I 341, där det meddelas en tradition från Rab (b. III), enligt hvilken hvarje stad, hvars hustak äro högre än synagogan, kommer att förstöras. Schürer (sist anf. st.) påpekar, att föreskriften i Tosefta icke är något bevis för en (i nytest. tidsålder) bestående sed, då enligt flera källor synagogorna ofta förlades utanför städerna, vid flod- och hafsstränder. Förhåller det sig så, äro de två anförda rabbinska ställena bevis för en sträfvan efter år 70 att i ännu ett afseende göra synagogorna lika med templet. Om samma sträfvan talar ytterligare följande. Templet var man skyldig vördnadsfull hänsyn. I anslutning härtill utbildas en samling uppföranderegler för besök i synagogan. Lika litet som man fick begagna templet som genväg, får man göra det med synagogan, *m. Megillah* IV 3, GBT III 653, jfr *b. Megillah* 27 b, GBT III 651, *b. Sotah* 39 a, Winter-Wünsche Jüd. Litter. I 289 [4]). I synagogan får man ej företaga sig några »vanvördiga» handlingar, d. ä. äta, dricka, göra toalett, spatsera omkring o. s. v., icke taga sin tillflykt dit för regn och sol, *b. Megillah* 28 b, GBT III 653. Enligt R. Jischma'el b. Ele'azar dö 'am ha-ares af två orsaker: emedan de kalla den heliga lådan 'låda' och bönehuset 'folkets hus', *b. Schabbat* 32 a, GBT I 391. Enligt R. Schemuel b. Jischak (b. IV) [5]) menas med »den lilla helgedomen», Hes. 11 6, böne- och lärohusen i Baby-

[1]) Se Vitringa De synagoga vetere 43.
[2]) Vitringa därst., Schürer Gesch. II[4] 519 63.
[3]) Cit. hos Schürer sist anf. st.
[4]) R. Ele'azar b. Schammu'a (s. II) se BAT II 277.
[5]) Enligt BAPA II 221, III 35 5 denne, och icke R. Jischak.

lonien, under det att R. Eleʿazar (s. III) därmed förstår Rabs lärohus, *b. Megillah* 29 a, GBT III 657, BAPA II 2. Abaije (b. IV) förklarar, att schekinah, som under templets bestånd hvilade däröfver, numera hvilade i Babylonien öfver bönehuset i Husal eller ock i Nehardea, GBT III 656 f. Om icke böne- och lärohusen funnes, så hvilade Guds schekinah icke öfver världen, *mdr. Wajikra r.* 11, WBR IV 74, *Pesikta de R. K.* 31, WBR VI 285 f.[1]). — R. Jehudah (b. Ileʿaï II?) sade: den som aldrig sett dubbelgalleriet i (den stora synagogan i) Alexandria, den har aldrig sett Israels härlighet», *b. Sukkah* 51 b, GBT III 144 — dessa ord hafva också blifvit sagda om templet, se därst. och *b. Baba batra* 4 a, GBT VI 928.

Enligt Abba Binjamin (b. III) blir en människas bön hörd endast i bönehuset, *b. Berakot* 6 a, GBT I 15.

Mot templets offer svara bönerna:

»R. Jehoschuʿa b. Lewi (b. III) har sagt: *bönerna har man anordnat i motsvarighet till de dagliga offren* תפלות כנגד תמידין תקנום — — — Hvarför säga de, att morgonbönen kan äga rum till middagen? — — — Emedan det dagliga offret ägde rum till middagen. — — — Och hvarför säga de, att eftermiddagsbönen kan äga rum till aftonen? Emedan det dagliga skymningsoffret ägde rum under halfva tiden för eftermiddagsbönen. Och hvarför säga de, att aftonbönen har ingen fastställd tid? Emedan uppbrännandet af de på aftonen ännu icke uppbrända offerdelarne och fettet ägde rum hela natten. Och hvarför sade de, att musaf-bönen kan äga rum hela dagen? Emedan musaf-offret kunde äga rum hela dagen.» *b. Berakot* 26 b, GBT I 96.

I motsats härtill lärde R. Jose b. R. Chanina (därst.): »*bönerna hafva patriarkerna anordnat,* תפלות אבות תקנום. Abraham anordnade morgonbönen, Gn. 19 27, Isak anordnade eftermiddagsbönen, Gn. 24 63, Jakob anordnade aftonbönen, Gn. 28 11.» Bristen i denna bevisföring låg däri, att *musaf*-bönens ursprung icke blef förklaradt. Han modifierar därför sin sats därhän, att »bönerna hafva patriarkerna anordnat, men rabbanan stödde dem genom offer». Han synes alltså mena, att bönerna äro primära i förhållande till offren. R. Jehoschuʿa nöjer sig med att uppvisa den genomförda parallelismen mellan böner och offer. Hans försök lider visserligen af felet att halta,

[1]) R. Judan o. R. Chaggi i R. Jischaks namn (s. III) se BAPA II 220.

då det gäller att förklara aftonbönen, som ju icke motsvarar något egentligt offer, — men det är likgiltigt; hans tankegång har intresse för oss som bevis på den rådande tendensen att smälta samman böner och offer, en tendens, som fullt genomförd föreligger i den efter offrens upphörande så naturliga tanken: »*bönen har trädt i stället för offret*». Det sammanhang, hvari detta uttryck förekommer, förtjänar anföras:

»Säger du kanhända, att någon, som felat och icke förrättat aftonbönen, fördenskull beder om morgonen två gånger, emedan det är en dag, såsom det heter Gn. 15: det vardt afton och det vardt morgon, en dag; under det att ju här *bönen har trädt i stället för offret*, תפלה במקום קרבן och så snart hans dag är förbi, är hans offer förbi.» *b. Berakot* 26 a, GBT I 95.

Enligt Hamburger (RE II 815) har *en* bön i alldeles särskild mening trädt i stället för offret, nämligen *musaf*-bönen, som efter offertjänstens upphörande skulle hafva införts i synagogan [1]). Det är möjligt, att det förhåller sig så, men det låter alltid tänka sig, att denna bön når högre upp i tiden, att den beledsagat *musaf*-offret. Skulle emellertid så icke vara förhållandet, har det här skett, att en viss bön anordnats i den bestämda afsikten att ersätta ett visst offer.

Det finnes emellertid vittnesbörd nog för den uppfattningen, att bönetjänsten i sin helhet trädt i stället för offren [2]).

»R. Jochanan (m III) har sagt: Hvilken är tjänsten inför den Evige, välsignad vare Han? *Bönen*. Och så har ock Moses lärt: — — — — att älska den Evige, eder Gud, och tjäna honom med hela edert

[1]) Jfr Jew. Encycl. IX 116.

[2]) Om samaritanernas offertjänst gå olika uppgifter. I bref från öfversteprästen Salamah till franske generalkonsuln Corancez, skrifvet juli 1808, heter det: »Offren äro bland hufvudbuden i torah och iakttogos på Garizim och icke på Ebal under 'tillfredsställelsens' tid. Men sedan nådens tid och tabernaklet upphört, *insatte prästerna böner för alla offer*, med undantag för påskalammet, som vi ännu offra den 14 Nisan.» Det har påvisats, att Salamahs svar innehåller smärre felaktigheter med afseende på offrandet, men att böner insatts i stället för offer, torde icke böra betviflas; se Seligsohn i Jew. Enc. X 624. Professor Söderblom har godhetsfullt fäst min uppmärksamhet på ett föredrag om detta ämne, hållet af M. Gaster vid tredje religionshistoriska kongressen i Oxford 1908, men tyvärr har det varit mig omöjligt att före tryckningen få del af kongressens akter.

hjärta och med hela eder själ, Deut. 11 13. Och hvilken är den tjänst som människan gör? *Bönen*, såsom det heter: Tjänen den Evige med fröjd, kommen inför honom med jubelsång, Ps. 100 2; — — — Och så sade också Darius till Daniel: den Gud, som du utan återvändo tjänar; Dan. 6 17. Hvilken var den tjänst som han gjorde? *Bönen*, såsom det heter därst. 6 11: Och tre gånger om dagen föll han på sina knän.» *mdr. Tehillim* 66 1, Wünsche I 34 f., jfr *j. Berakot* IV 1, WJT 13, *b. Ta'anit* 2 a, GBT III 406.

»R. Pinchas har sagt i R. Hoscha'jah's (b. III) namn: *den som beder i synagogan honom tillräknas det så, som om han frambure ett rent offer* enligt Jes. 66 20.» *j. Berakot* 8 d, BAPA 1 96. Hamburger RE II 1147.

»Det heter Num. 4 47: »till att förrätta en tjänst לעבד עבודת עבודה. Hvad menas med 'abodat 'abodah, förrättande af tjänst? Resch Lakisch (R. Schime'on b. Gamaliel? se Bacher!) har sagt: med 'abodah, *tjänst*, förstås intet annat än tefillah, *bön*, såsom det heter Ps. 2 11: »tjänen den Evige med fruktan och fröjden eder med bäfvan.» *mdr. Mischle* 14, WBR VI 4, BAPA I 418 jfr *Sifra* 40 a, Weber² 40: »liksom tjänsten vid altaret kallas en 'abodah, så ock bönen.»

»R. Jochanan (m. III) har sagt: den som vill taga himmelrikets ok på sig, han må rena sig, två händerna, anlägga tefillin, läsa schema och bedja. Detta är hela himmelriket. R. Chijah b. Abba har sagt i R. Jochanans namn: *den som renar sig, tvår sina händer, läser schema' och beder, honom anser Skriften så, som om han hade byggt ett altare och därpå framburit ett offer*, ty det står skrifvet, Ps. 26 6: »Jag tvår mina händer i oskuld och går rundt om ditt altare, Evige.» *b. Berakot* 14 b, 15 a, GBT I 52, BAPA 1 242.

»I Israel är hans namn stort», Ps. 76 2. I förbindelse med Mal. 1 2: »Ty ifrån solens uppgång till dess nedgång är hans namn stort bland folken.» Frambäres då öfverallt rökelse och offer till Guds namns ära? Nej »öfverallt», där israeliterna stå och förrätta *minchah*-bönen, där säges *minchah*, (d. ä. offergåfva) såsom ordet utsäger.» *mdr. Bemidbar r* 13, WBR V 313; auktor: R. Schemuel b. Nachman (m. III) enligt BAPA I 492.

»Israels församling säger inför Gud: Världens Herre, »jag sofver, men mitt hjärta är vaket.» Hög. V. 5 2. »Jag sofver» och fullgör icke befallningarne, »men mitt hjärta är vaket», det är uppväckt af människokärlek. — — — »Jag sofver», jag *underlåter offren*, men mitt hjärta är vaket», det är stämdt till andakt för *läsande af schema' och bönen;* »jag sofver», *beträder icke templet*, men mitt hjärta är vaket», *längtar efter församlings- och lärohusen.*» *Pesikta de Rab Kahana*, 5, WBR VI 55, *mdr. Schir ha-schirim* 5 2, WBR I 134.

Gamla offertermer, ursprungligen med indifferent betydelse, lösas från sambandet med offertjänsten och användas som bä-

rare af en andligare tjänst. Så sker med ord af rötterna קרב och נגש, hvilkas grundbetydelse uttrycker »närhet» — sedan »närhet till gudomen» = »offra, offer.»

»Enligt R. Pinchas, R. Lewi och R. Jochanan i R. Menachems af Galaja namn får man icke säga till den, som träder inför arken: kom och bed, בא והתפלל, utan kom och *kareb* בא וקרב, det är: frambär våra offer (קָרְבָּנֵנוּ), fullgör vårt behof (utsäg vår innerliga bön, den som kommer från det inre קֵרֶב), för vår strid קְרָב, skaffa nåd för oss (närma våra böner och oss själf till Gud הַקְרֵב, קָרוֹב)» *j. Berakot* IV 4, WJT 18, BAT II 560, jfr Klein D. första kristna katek. 261, Lewy Neuhebr. Wösterb. IV 369.

»Ordet הגשה brukas i Skriften i olika betydelser: 1:) till kamp (1 Krön. 19 14, det är R. Jehudahs mening; 2:) till försoning, blidkande Jos. 14 6, det är R. Nechemjahs mening; 3:) till bön 1 Kon. 18 6, det är rabbinernas mening. Enligt R. Eli'ezer har ordet alla tre betydelserna. R. Pinchas, R. Lewi och R. Jochanan mena däremot: Man säger icke till den, som står inför arken för att vara förebedjare: kom och förrätta, utan kom och träd fram; icke gå och förrätta offret för församlingen, utan träd fram till bön.» *mdr. Bereschit r.* 49, WBR II 233.

På samma trappsteg som bönen stå sången och lofprisningen. De äro ju i viss mening äfven de en bön.

»Det heter Deut. 18 7: »Och han tjänar i den Eviges namn.» Hvilken tjänst är i den Eviges namn? Det är sången. R. Jischak (s. III) bevisar detta af Ps. 81 3. R. Nachman b. Jischak (b. IV) anför Jes. 24 14 som bevis. — — — R. Jonatan (m. III) hänvisar till Num. 18 3: »Liksom I (präster) äro äfven de (leviterna) ombetrodda med altartjänsten. R. Jochanan (m. III) bevisar det häraf: »Till att förrätta tjänsten.» Num. 447. Hvilken tjänst fordrar en förberedelse? Sången.» *mdr. Bemidbar r.* 6, WBR V 101 f.; jfr *b. 'Arakin* 11 a, WBT II 4, 130, BAPA I 77, II 238.

»R. Jirmejah b. Ele'azar (s. III) sade: När en människa skall dödas af Gud, tiger hon, ty det heter Ps. 65 2: »Inför dig är tigandet lof.» Och icke blott det, utan hon prisar t. o. m., ty det heter »lof.» Och icke blott det, utan *Gud betraktar det t. o. m., som om hon framburit ett offer*, ty det heter: »Och dig betalar jag löfte.» *b. 'Erubin* 19 a, GBT II 61. BAPA III 584 f.

Såsom offertjänsten åvägabragte *försoning*, så gör ock bönetjänsten.

»Det har lärts i R. Eli'ezers namn (s. I): Det heter Jer. 17 13: Israels förhoppning (*mikweh*, som äfven kan betyda »källa») är den Evige. Så-

som reningsbadet renar den orene, så renar ock *bönen* israeliterna. Därför varnar ock Hosea israeliterna och säger till dem: »Vänd om, Israel, till den Evige.» *Pesikta de Rab Kahana* 25, WBR VI 225, BAT I² 105 f.

»R. Chisda sade i Mar ʿUkabas (b. III) namn: Den som beder på sabbatsaftonen och läser stycket: »så blefvo fulländade» (Gn 2 1—3), honom åtföljа två tjänstänglar, som lägga sina händer på hans hufvud och säga: din missgärning är försvunnen och din synd försonad.» *b. Schabbat* 119 b, GBT I 608, BAPA 37.

»R. Jehoschuʿa b. Lewi (b. III) sade: Om någon med hela sin själ svarar: Amen, hans stora namn vare prisadt, så skall det sönderrifva domsbeslutet öfver honom enligt Dom. 5 2. R. Chija b. Abba sade i R. Jochanans namn (m III): Till och med om en fläck af afgudatjänst låder vid honom, varder det honom förlåtet. R. Schimeon b. Lakisch (m. III) sade: den som svarar Amen med hela sin själ, för honom upplåtes paradisets portar enligt Jes. 26 2.» *b. Schabbat* 119 b, GBT I 608, BAPA I 140, 243, 367.

»R. Jochanan (m III) har sagt: Hvem är ett barn af den tillkommande världen? Den som ansluter återlösningsbenediktionen till aftonbönen. R. Eleʿazar sade i R. Abinas namn: Hvar och en som dagligen tre gånger läser psalmen 145 vare säker därom, att han är ett barn af den tillkommande världen.» *b. Berakot* 4 b. GBT I 9, BAPA I 242.

»Och den Evige drog förbi mig och sade» (Ex. 34 6). R. Jochanan (m III) sade: däraf framgår, att den Helige, välsignad vare han, liksom förebedjaren höljde sig i bönemanteln och visade Mose böneordningen och sade: »Så ofta israeliterna synda emot mig, skola de bedja efter denna ordning och jag skall förlåta dem.» *b. Rosch ha-schanah* 17 b, GBT III 355.

»R. Jischak (s. III) har sagt: Vi hafva nu ingen profet och ingen präst, *intet offer* och ingen helgedom och intet altare, som skaffar oss försoning, utan, sedan den dag, då helgedomen förstördes, är i våra händer intet annat än bön, därför: Evige hör, Evige förlåt!» *mdr. Tehillim* 5 5, Wünsche I 54, BAPA II 217.

»Hos 14 3: »Så vilja vi med våra läppar ersätta tjurarne.» R. Abahu (s. III) har sagt: Hvem skall betala de tjurar, som vi annars skulle hafva framburit inför dig? Våra läppar genom bönen, som vi bedja inför dig. R. Jischak (s. III) har sagt: den försoning, hvarmed du försonar våra själar. Huru stor är den välgärning, som du bevisar vår själ, och hvad åligger oss att säga? »Godt är att tacka den Evige» (Ps. 92 2). »Tacken den Evige, ty han är god.» (Ps. 130 1). *Pesikta de Rab Kahana* 25, WBR VI 239, BAPA II 110, 266.

»Hos. 14 3: »Förlåt all skuld och tag det till godo *(Kach tob)*, att vi betala våra läppar såsom tjurar.» Israeliterna sade: Världens Herre! Så

länge helgedomen stod, framburo vi våra offer och försonade våra synder, men nu är i våra händer intet annat än bön. *Tob* har till tal 17 och den dagliga bönen *schemone-ʿesre* har 17 bönepunkter — — — — —. *mdr. Bemidbar r.* 18, WBR V 453.

»R. Acha (b. IV) sade: Om det är så (att efter förstöringen Gud vredgas hvar dag), genom hvilken förtjänst bestå vi då? Genom den prästerliga välsignelsens förtjänst.» *mdr. Tehillim* 7 12, Wünsche I 68 f., BAPA III 115.

»I den stund, då den vise sitter och föredrager, förlåter och försonar jag Israels synder. Och icke det allenast, utan i den stund då de säga: »Amen, lofvadt vare hans heliga namn!» — äfven om domsbeslutet är afkunnadt öfver dem, förlåter jag dem och försonar alla deras synder.» *mdr. Mischle* 11 8, WBR VI 33, jfr *mdr. Kohelet r.* 9 15, WBR I 121.

Om bönetjänstens värde är man så lifligt öfvertygad, att en del lärare förklara, att den är »*större än offret.*»

»R. Eleʿazar (s. III) har sagt: *Bönen är större än offret*, såsom det heter Jes. 1 11 (först): »Hvartill tjänar mig mängden af edra slaktoffer», och det heter därefter: »Äfven om I utbreden edra händer» (d. v. s. offret förkastas först). *b. Berakot* 32 b, GBT I 120, BAPA II 13.

»R. Abba b. Marjah har sagt i R. Jischaks namn (s. III): *Bönen är större än offret*, ty 1 Sam. 1 13 heter det först: »för att kasta sig ned» och därefter »för att offra.» *mdr. Schemuel* 1, BAPA II 217 [1]).

»*Huna b. Genibah* (IV) sade: läsandet af *schemaʿ*, om det sker på rätt tid, är *viktigare än tusen offer*, som dåren bringar, ty han förstår ej att göra någon skilnad på löftena.» *mdr. Kohelet r.* 4 17, WBR I 65, BAPA III 763.

»Gud sade till David: En bön af dig, som du beder stående, är mig *kärare än de tusen offer*, som din son Salomo en gång skall frambära inför mig.» *mdr. Rut r.* 2, WBR III 27.

»Låt oss hälsa hans anlete med tacksägelse. *Tacksägelsen är större än offret* såsom det heter: Med lofsånger vilja vi jubla mot dig. Och så säger också Jona: Men jag, med tacksägelsens röst vill jag offra åt dig.» *mdr. Tehillim* 95 1, Wünsche II 92.

»Den som offrar tack, ärar mig. *Tacksägelsen är mera omtyckt än alla*

[1]) Om användningen af Skriften på dessa två ställen är man kanske mer än eljest, när det gäller rabbinsk exeges, berättigad att säga: »Detta är den bok, i hvilken hvar och en söker sina egna meningar — och finner dem.»

offer, ty de frambäras blott för försyndelser (Hiob 1 5), men tacksägelsen kommer för intet. Och så heter det: »Se lydnad är bättre än offer», 1 Sam. 15 22, och likaledes »I slaktoffer och spisoffer har du intet behag.» Ps. 40 7.» *mdr. Tehillim* 50 19, Wünsche I 303.

Den andra polen i den andliga gudstjänsten var läsningen af torah oeh det därmed sammanhängande skriftstudiet:

»Det heter Mal. 1 14: 'Och på hvarje ort antändes rökverk.' Huru kan det sägas verkligen på hvarje ort. Därpå har R. Schemuel b. Nachman i R. Jonatans namn (m II) sagt: Därmed menas de skriftlärde, hvilka på hvarje ort sysselsätta sig med torah, och jag, säger *Gud, anser det så, som om de antände rökverk och frambure offergåfvor i mitt namn.* 'Ren offergåfva' det åsyftar den, som studerar torah i renhet, tager en hustru och därpå studerar torah.

En uppgångssång 'Prisen Herren, alla I hans tjänare, I som stån om nätterna i hans hus! Hvad betyder 'om nätterna'? R. Jochanan (m III) svarade: därmed menas de skriftlärde, som om nätterna sysselsätta sig med torah-studium. *Skriften tillräknar dem det så, som om de sysselsatte sig med offertjänsten.* — — —

Resch Lakisch har sagt. Det heter (Lev. 7 37). Detta är lagen för brännoffret, spisoffret, syndoffret och skuldoffret. Om någon sysselsätter sig med torah-studium, *så är det så, som om han frambure brännoffer, spisoffer, syndoffer och skuldoffer.* Raba (m IV) sade: — — — den som sysselsätter sig med torah-studium *behöfver hvarken brännoffer eller syndoffer eller spisoffer eller skuldoffer.*

R. Jischak (s III) har sagt: det heter Lev. 6 18: detta är lagen för syndoffret, detta är lagen för skuldoffret. Om någon sysselsätter sig med lagen för syndoffret, så är det så, *som om han frambure ett syndoffer*, och om någon sysselsätter sig med lagen för skuldoffret, så är det så, *som om han frambure ett skuldoffer.*» *b. Menachot* 110 a, GBT VIII 798 f., BAPA I 63, 236, 241, 362, II 222.

»Resch Lakisch (m III) har sagt: I Elijahus skola lärdes: den, som studerar halakah, kan vara säker därom, att han är ett barn af den tillkommande världen, ty det heter Hab. 3 6: 'evighetens stigar', *halikot'olam*, läs icke halikot, utan *halakot.*» *b. Megillah* 28 a, GBT III 655 f.

»Om icke offervittnenas andakter, *ma'amadot*, vore, skulle himmel och jord ej bestå, — — (enligt Jer. 33 25 och Gen. 15 8). — — — Abraham sade inför den Helige, välsignad vare Han: Världens Herre, om israeliterna, bevara oss därför, synda emot dig, så kunde du dock förfara med dem så, som med flodens och tornbyggets tidsålder? Han svarade: Nej! Abraham sade: Världens Herre, hvaraf skall jag erfara det? Han svarade: Hämta mig en treårig kalf. Abraham sade vidare: Världens Herre, visserligen på den tid, då templet består, men hvad skall blifva af dem, då det icke mer

består? Gud svarade: [1]) Jag har i torahn redan fastställt *offrens ordningar; så länge de läsa dem, anser jag det så, som om de frambure offer åt mig, och jag skall förlåta dem alla deras synder.*» *b. Megillah* 31 b, *b. Ta'anit* 27 b, GBT III, 513, 667 f. [2]).

»R. Acha sade i R. Chaninas namn (b IV): Emedan israeliterna säga: Förr hafva vi bragt offer och hafva sysselsatt oss därmed. Hvarmed skola vi nu sysselsätta oss, då vi icke mer frambära några offer? Därpå svarade Gud: *Om I blott sysselsätten eder (med offertorahn), så anser jag det så, som om I verkligen framburen offer åt mig.* R. Huna (s III) har sagt — — — det heter Mal. 1 11: 'Från solens uppgång till dess nedgång är mitt namn stort bland hedningarne; på alla orter antändes rökverk och frambäres ren offergåfva i mitt namn'. — Fanns det då i Babylon en ren offer gåfva? Men *Gud svarade: Då I sysselsätten eder med Mischnah, så anser jag det så, som om I verkligen framburen offer åt mig.* Schemuel har sagt: det heter Hes. 43 11: »och när de blygas för allt hvad de gjort, så kungör dem husets (templets) gestalt.» Finns det då ännu en templets gestalt? Gud sade: Om I blott sysselsätten edra tankar därmed, så anser jag det så, som om I uppbygden templet.» *Pesikta R. K.* 6, WBR VI 74 f., *mdr. Wajikra r.* 7 (jfr därst. 9), WBR IV 48 (58). BABA 54, BAPA II 519.

»Abaije (b. IV) sade: Till en början plägade jag studera hemma och förrätta bönen i synagogan, men när jag hörde hvad David har sagt: 'Herre jag har ditt hus' boning kär' (Ps. 26 8), plägade jag studera blott i synagogan.» [3]) *b. Megillah* 29 a, GBT III 657.

»Liksom tjänsten vid altaret kallas en 'abodah så kallas ock studiet af torah för 'abodah.» *Sifre* 80 a, Weber jüd. Theol.[2] 39.

»Hiskia var för stolt att uppstämma segersången. Profeten Jesaja kom till honom och hans kollegium och uppfordrade dem till sång, Jes. 12 5. — — — Enligt R. Abba b. Kahana (b. IV) skall Hiskia hafva sagt: torah, med hvilken jag sysselsätter mig, *försonar hvarje förseelse.*» *mdr. Schir ha-schirim* 4 8, WBR I 121, BAPA II 488.

»R. Huna (IV) sade: Om någon har råkat falla i någon synd, så har han gjort sig skyldig till döden genom himlen. Hvad skall han göra, på det han må lefva? Om han var van att dagligen läsa blott ett blad, skall han framgent läsa två blad, eller om han var van att lära sig blott

---

[1]) Se Holdheim Cerem. gesetz im Messiasreich 12 f. Anmärkningen (att orden läggas i Guds mun) gäller dock ej blott detta ställe.

[2]) Auktor enligt T.: R. Ja'akob b. Acha i R. Assis namn (s. III); enligt M.: R. Ammi (s. III).

[3]) Märk: psalmstället, som syftar på templet, öfverflyttas utan vidare på synagogan!

ett stycke i Mischnah, skall han framgent lära sig två; eller om han hvarken var van att läsa bibeln eller att lära Mischnah, hvad skall han då göra, att han må lefva? Han må blifva en församlingsföreståndare eller en allmoseupptagare (i synagogan), och han skall lefva.» *mdr. Wajikra r.* 25 WBR IV 166, BAPA III 279 f.

»R. Berakjah (IV) har sagt: Hvad betyder *eschkol ha-kofer* (druf-klase, Höga Visan 1 14)? En man, i hvilken allt innehålles: Skrift, Mischnah, Talmud, Tosefta och Haggada; *ha-kofer*, emedan han *försonar Israels synder.*» *mdr. Schir ha-schirim* 1 14, WBR I 47, BAPA III 383.

»Det är ordet *(zeh ha-dabar)*, Ex. 29. I förbindelse med Hos. 14 'Tagen med eder ord'. Det är hvad som står skrifvet Ps. 26 6 f.: 'Jag tvår i oskuld mina händer för att låta höra tacksägelsens röst'. Månne äfven för att frambära tjurar och vädurer? Så är svaret: För att låta höra tacksägelsens röst. Emedan nämligen israeliterna säga: Världens Herre! Om furstarne synda, så frambära de ett offer, och det varder dem förlåtet, men vi hafva intet offer att frambära. — — — Därtill svarar Gud: Jag begär blott ord, såsom det heter: 'Tagen med eder ord och vänden om till den Evige, och jag förlåter eder alla edra synder'. Med *debarim*, ord, förstås här blott ord af torah, såsom det heter Deut. 1 1. De sade: Vi känna intet. Gud sade: Så gråten och bedjen för mig, och jag skall höra eder bön. — — — [exempel ur folkets historia] — — — *Så kunnen I nu se, att jag af eder icke begär slaktoffer och andra offer, utan blott begär ord.* — — — Det heter (Ps. 26 6) *icke för att offra åt dig*, utan för att låta höra tacksägelsens röst, att jag nämligen tackar dig för torahns ord.» *mdr. Schemot r.* 38, WBR III 275 f.

»Unna dina ögon icke sömn (Ordspr. 6 4), för att sysselsätta dig med *torah, ty detta försonar hvarje förseelse.*» *mdr. Mischle* 6 4, WBR VI 17.

»R. Chanina b. Dosa[1]) har sagt: Det finnes ingen annan rättfärdighetsöfning, *sedakah*, som räddar människan från helvetesdomen, än *torah.*» *mdr. Mischle* 11 5, (jfr 1 6, 2 1, 10 17), WBR VI 35 (4, 11, 32).

Studiet af *torah* förklaras vara *för mer än offret:*

»R. Schime'on b. Jochai (b. II) har sagt: Gud sade (Hos. 6 6): Guds kunskap mer än brännoffer. *Torahns ord äro mig kärare än heloffer och slaktoffer.*» Abot de R. Natan 8 (vers. II) BAT II 29.

»R. Schemuel b. 'Injah har sagt i Rabs namn (b III): *torah-studiet är viktigare än frambärandet af det dagliga offret.*» *b. 'Erubin* 63 b, GBT II 209, *b. Megillah* 3 b, GBT III 538, *b. Sanhedrin* 44 b, GBT VII 186, BABA 24.

[1]) (m I) här förmodligen pseudepigrafiskt.

»R. Jehudah har sagt i Rabs namn: Gud sade till David: 'bättre är en dag i dina gårdar än eljest tusen', — det är: en dag, på hvilken du sitter och sysselsätter dig med *torah är mig kärare än tusen brännoffer*, hvilka din son Salomo en gång skall frambära åt mig.» *b. Schabbat* 30 a, GBT I 384 f., *mdr. Kohelet r.* 5 10, WBR I 78.[1]).

Enligt somliga förfelar torah-studiet sin verkan, om det icke åtföljes af goda verk. Torah och goda verk, lära och utöfning, teori och praxis, ställas ofta tillsamman. Man diskuterade den frågan, hvilketdera som vore det förnämsta, och kom därvid till den slutsatsen att båda behöfdes[2]). I *b. 'Abodah zarah* 17 b, GBT VII 854 heter det synnerligen skarpt: »R. Huna sade: om någon *blott* befattar sig med torah-studium, så är det så, som om han vore utan Gud.»

»Det heter 1 Sam. 3 14: »Så har jag svurit Elis släkt; sannerligen, Elis släkts skuld skall icke kunna försonas, hvarken genom slaktoffer eller genom spisoffer.» Raba (b. IV) sade: *genom slaktoffer och genom spisoffer blir den visserligen icke försonad, men väl genom studium af torah.* Abaije (b IV) sade: genom slaktoffer och spisoffer blir den visserligen icke försonad, men väl genom torah-studium *och kärleksbevisning.* Raba och Abaije härstammade båda från samma släkt. Raba, som befattade sig med torah-studium, lefde 40 år, men Abaije, som befattade sig med torah-studium och kärleksverk, lefde 60 år.

Rabbanan lärde: En släkt fanns i Jerusalem, hvars medlemmar dogo vid 18 års ålder. Då kommo de till R. Jochanan b. Zakkai och berättade det för honom. Då sade han till dem: I härstammen sannolikt från Elis släkt, om hvilken det heter (1 Sam. 2 33): alla dina efterkommande skola dö, så snart de hafva hunnit till manlig ålder. Gån och sysselsätten eder med torah, så skolen I lefva. Därpå gingo de och sysselsatte sig med torah, och blefvo vid lif.» *b. Rosch ha-schanah* 18 a, GBT III 338, *b. Jebamot* 105 a, WBT II 1, 371, BABA 148, BAT I[2] 26.

»En lärjunge lärde inför R. Jochanan: Hvar och en som sysselsätter sig med torah-studium och kärleksverk och som begrafver sina barn, honom förlåtas alla hans synder. R. Jochanan (m. III) sade till honom: Det medgifves i fråga om torah-studium och kärleksverk, ty det heter Ordspr. 166: genom kärlek och sanning försonas synden.» *b. Berakot* 5 a, GBT I 13.

IV B. Det heter *b. Sukkah* 51 b, GBT III 159: »R. Jochanan har sagt: Ve folken i världen, hvilka hafva lidit en förlust

[1]) Med R. Jehoschu'a b. Lewi (m. III) som auktor: *b. Makkot* 10 a, GBT VII 551, *mdr. Tehillim* 122 1, Wünsche II 204.

[2]) Se Weber Jüd. Theol.[2] 30 f.

utan att veta därom. Så länge templet ägde bestånd, plägade det skaffa dem försoning, men hvem skaffar dem nu försoning?» — Det faller icke R. Jochanan in, att judendomen lidit samma förlust och följaktligen borde inneslutas under samma ve. Det faller honom icke in, helt enkelt därför, att *judendomen faktiskt ägde en försoning utan offer*. Enligt Mose lag var försoningen bunden vid offertjänsten, men sedan ett halft årtusende, — R. Jochanan lefde i 3 årh. e. Kr. — hade en annan åskådning om försoningen varit utbredd. Den fick allt starkare fäste, och när offertjänsten föll, slets därigenom icke bandet mellan Israel och dess Gud. Liksom synagogan trädde i stället för templet, så fick äfven försoningen genom offer en ersättning. Och liksom synagogan fanns till långt före templets förstöring, så nå också dessa tankar om försoningen i sina hufvuddrag långt upp i tiden [1]). Bortsedt från de föreställningar om försoningen, som härstämma från folktrons understa lager och därigenom visa sig vara urgamla, visar den mera andliga uppfattningen af försoningen hän på den tid, då Psalmerna och Vishetsskrifterna uppstodo.

Ett hufvudställe för läran om försoningen är följande:

»R. Mattija b. Charasch har frågat R. Ele'azar b. 'Azarjah i Rom: Har du hört om de fyra afdelningar af försoningen, som R. Jischma'el (s. I) har föredragit? De äro tre, och med en hvar är tillika bot förenad. Har en människa handlat mot ett bud och gjort *bot*, så erhåller hon genast förlåtelse, såsom det heter Jer. 3 22: »Vänden om, I affälliga barn, jag vill hela edert affall.» Har han däremot handlat mot ett förbud och gjort bot, så är förlåtelsen uppskjuten till *försoningsdagen*, såsom det heter Lev. 16 30: »Ty på den dagen skall han försona eder för att rena eder från alla edra synder; inför den Evige skolen I blifva rene.» Har en människa handlat emot sådana befallningar, på hvilka domstolen har satt utrotelse och dödsstraff, och har hon gjort bot, så kunna boten och försoningsdagen icke skaffa försoning, men *lidanden* rena (d. ä. skaffa förlåtelse), såsom det heter Ps. 89 33: »Jag hemsöker deras öfverträdelser med gisslet och deras synd med plågor.» Men den, som har vanhelgat gudsnamnet, för honom har boten ingen kraft att uppskjuta straffet, och äfven försoningsdagen försonar icke, och lidanden rena honom icke, utan allt endast uppskjuter straffet; endast *döden* renar honom, såsom det heter Jes. 22 14: »Och härskarornas Herre uppenbarade sig för mig: Icke skall denna synd förlåtas eder, till dess I

[1]) I fråga om användningen af det rabbinska materialet med hänsyn till tiden ansluter jag mig till hvad Bugge yttrar i ZNW 1906, s. 111; jfr ock Pfleiderer Paulinismus² iii sq.

dön.» *b. Joma* 86 a, GBT II 102, *Mekilta* Jitro (Bachodesch) 7, Winter-Wünsche 214 f., *mdr. Mischle* 10 3, WBR VI 30 f., *b. Schebu'ot* 12 b, GBT VII 644, *j. Joma* VIII 7, WJT 118 f.; se BAT I² 250, 382.

Försoningen är emellertid icke begränsad härtill; det finnes försoningsmedel i mängd.

1:) Sådana, till grund för hvilka ligger tanken på helighetsmeddelelse eller gudomligt verkande öfverhufvud.

a:) Försoningsdagen.

Schammais skola hade lärt, att de ständiga offren verkade blott en provisorisk försoning, intill dess försoningsdagen kom och slutgiltigt försonade synderna, *Pesikta R. K.* 6, WBR VI 75 f., BAT I² 16 f. Efter förstöringen var det nu rikt tillfälle att utbilda denna lära om försoningsdagens stora betydelse. »Dagen» såsom sådan försonar:

»Om någon säger till eder: ett heloffer hjälper intet, eller det hjälper mig intet, så hjälper det dock, men säger någon: jag frågar icke efter offret, så hjälper det honom heller icke. Säger någon: jag vill icke, att 'dagen' försonar mig, så försonar den honom dock mot hans vilja. R. Chananjah b. R. Hillel sade: Det är icke riktigt, ty om också en människa säger till konungen: du är icke konung, så är han det dock. Heloffret tjänar till försoning för syndiga tankar. Rabbi (Jehudah I, s. II) sade: Alla förseelser försonar försoningsdagen, men för den, som afkastar lagens ok, förkastar förbundstecknet och aftäcker anletet i lagen, har 'dagen' blott då försonande kraft, om han ångrar sina förseelser, men eljest icke.» *j. Joma* VIII 7, WJT 118; jfr *b. Joma* 85 b, GBT II 1020, *b. Schebu'ot* 13 a, GBT VII 644.

»De vise säga: Den utskickade bocken försonar, och om detta icke är fallet, så försonar 'dagen'. Hvad menas därmed: 'dagen' försonar? Enligt R. Zera (b. IV) sker detta, redan när den har begynt något litet, enligt R. Chananjah först när den är slut. Hvari består nu skilnaden mellan bägge åsikterna. Dör syndaren i början af dagen, så är han enligt R. Z:s åsikt försonad, men enligt R. Ch:s icke. Baraitan ger R. Ch. rätt. Syndabocken försonar genast, men försoningsdagen först sedan det blifvit mörkt.» *j. Joma* VIII 7, WJT 119.

»Vi hafva denna tradition: Jag kunde tro, att försoningsdagen försonar, endast när man fastar, helig festförsamling utropats och man icke arbetar. Hvaraf låter det bevisa sig, att detta också är fallet, när man på denna dag icke fastar, helig festförsamling icke utropats och man arbetar? Emedan det heter Lev. 23 28: Ty en försoningens dag är den, d. v. s. i hvarje fall.» *b. Schebu'ot* 13 a, GBT VII 645.

»Hvaraf låter det bevisa sig, att försoningsdagen försonar utan offer. Af de orden: Ty på den dagen skall han försona eder.» *Sifra* 8, cit. hos Hamburger RE I 1021.

»R. Zakarjah säger: — — Vore försoningsdagen icke förhanden, skulle världen icke kunna bestå. Försoningsdagen åstadkommer försoning såväl i denna som i den tillkommande världen. — — — Om också alla festdagar skulle afskaffas, skall försoningsdagen dock icke afskaffas, ty den skaffar försoning såväl för det lätta som för det svåra. Ty det heter Lev. 16 30: På denna dag sker eder försoning — — — från alla edra synder.» *Pirke de R. Eli'ezer* 46, Winter-Wünsche, Jüd. Litter. I 664.

Haggadan behandlar gärna temat om försoningsdagen såsom den årligen skeende akt, hvarigenom israeliterna blifva fria från sina synder; ofta använder den härför mer eller mindre drastiska bilder, *mdr. Bereschit r.* 65, WBR II 313 [1]), *mdr. Schir ha-schirim* 8 8, WBR I 184 f. [2]), därst. 6 11, WBR I 159 f. [3]), därst. 1 5, WBR I 31, *Pesikta R. K.* 2, WBR VI 16, *mdr. Schemot r.* 15, WBR III 107. *mdr. Tehillim* 9 1, 15 5, Wünsche I 84, 120. Det kunde af dessa ställen synas, som om försoningsdagen verkade försoning äfven utan inre omvändelse. Det torde också vara obestridligt, att en sådan uppfattning varit och är utbredd. Dock har en etisk underström därjämte gjort sig gällande.

Syndabekännelsen på försoningsdagen lyder enligt R. Abba b. Abina (III) sålunda:

»Herre, jag har syndat, jag har kommit i villfarelse, fallit i onda tankar och vandrade på den breda vägen. Såsom jag har gjort, vill jag icke mer göra. Evige, min Gud, försona alla mina missgärningar och förlåt mig alla mina öfverträdelser och tillgif mig alla mina synder.» *j. Joma* VIII 7, WJT 119 f., *mdr. Wajikra r.* 3, WBR IV 20; se BAPA III 526 f.

Ett fasthållande af det etiska jämte ett betonande af den religiösa kärnan kommer till synes i följande ställe:

»Syndoffret och skuldoffret skaffa försoning för en viss synd, döden och försoningsdagen skaffa försoning, om bot är med; boten skaffar försoning för lättare synder, om det gäller bud eller förbud; för svårare synder blir försoningen oafgjord, tills försoningsdagen kommer och skaffar försoning.

---

[1]) R. Lewi (b. IV), BAPA II 421 f.

[2]) R. 'Azarjah i R. Jehudah b. Schime'ons namn (m. IV), BAPA III 171.

[3]) R. 'Azarjah, BAPA III 464.

Den som säger: jag skall syuda och därefter göra bot, honom skall boten icke hjälpa. Den som säger: jag skall synda och försoningsdagen försonar, honom skall försoningsdagen icke försona. En människas förseelser mot Gud försonar försoningsdagen, men en människas förseelser mot nästan försonar försoningsdagen icke förr, än han har förlikt sig med sin broder. Detta har också R. Ele'azar b. 'Azarjah (s I) föredragit och uppvisat.» *m. Joma* VIII 9, GBT II 1019; BAT I² 218 f.

b:) Emedan Israels land är heligt, har vistelsen däri försonande kraft:

»R. Ele'azar (s III) har sagt: Den som bor i landet Israel, är fri från sina synder, ty det heter Jes. 33 24 f.: Och ingen invånare säge: Jag är sjuk, ty folket där har fått sin skuld förlåten. Rab 'Anan har sagt: Den som är begrafven i landet Israel är att anse så, som om han vore begrafven under altaret. Här, Ex. 20 21, heter det: Ett altare af jord skall du göra dig, och där, Deut. 32 43, heter det också: Och dess mark försonar dess folk.» 'Ula plägade ofta fara upp till landet Israel, men han dog i utlandet. Då kom man och berättade det för R. Ele'azar. Han sade: 'Ula, du skulle dock dö på oren mark. Därefter sade man till honom: hans kista har kommit. Han sade till dem: Det är icke detsamma, om landet Israel har upptagit någon under hans lif eller efter hans död. — — R. Abahu (s III) har sagt: Till och med en kanaanitisk slafvinna, som lefver i landet Israel, får vara viss därom, att hon är ett barn af den tillkommande världen.» *b. Ketubot* 111 a, WBT II 1, 72 f., BAPA II 3, jfr *mdr. Tehillim* 85 1, Wünsche II 44 [1]).

»R. b. Kirjah och R. Ele'azar lustvandrade på vägen och sågo likkistor från utlandet komma till landet Israel. Då sade den förre till den senare: Hvad gagnar dem detta? Jag tillämpar på dem hvad som står skrifvet: I orenaden mitt land och gjorden mitt egendomsland till en styggelse. Hvarpå den senare svarade: Så snart de döda komma till landet Israel, tager man en hög jord och lägger på deras kista för att bekräfta hvad som står skrifvet Deut. 33 43: Och dess mark försonar dess folk.» *j. Kilajim* IX 3, WJT 73, jfr *mdr. Bereschit r.* 96, WBR II 474 (Raba o. R. Eli'ezer). se BAPA II 3 f., *b. Pesachim* 113 a GBT II 718 (R. Jochanan), *mdr. Mischle* 10 3, 17 1, WBR VI 31, 53, se BAPA I 231, 250.

e:) Till tempeltjänsten hörande medel utom offer:

Dessa spekulationer, utan praktiskt värde efter förstöringen,

[1]) R. Meïr (m II) har tidigare uttalat tanken, se BAT II 24, 28 med där anförda ställen.

leda sitt ursprung från Pentateuken (Ex. 28 29, 38). De förtjäna anföras för den egendomliga specialiseringen:

»R. ʿInjani b. Sason (s III) sade: Hvarför står det stycke, som handlar om offren, bredvid det, som handlar om prästkläderna? För att säga dig, att liksom offren försona, så försona ock prästkläderna. Lifrocken försonar blodsutgjutelse, ty det heter Gn. 17 31 f.: Och de slaktade en getabock och doppade rocken i blodet. Benkläderna försona blodskam, ty det heter Ex. 28 42: Och gör dem benkläder af linne att betäcka deras blygds kött. Turbanen försonar de stolta. Hvaraf låter det bevisa sig? R. Chanina (m II) sade: komme en sak, som är i höjden, och försone det höga. Gördeln försonar hjärtats syndiga tankar. Bröstskölden försonar domarne, ty det heter Ex. 28 15: och gör domsskölden. Efoden försonar afgudatjänst, ty det heter Hos. 3 4: Utan efod och terafim. Öfverklädnaden försonar den onda tungan. Hvaraf låter det bevisa sig? R. Chanina har sagt: Komme något ljudande (d. ä. klockorna på öfverklädnaden) och försone förtalet. Pannblecket försonar fräckheten. Om pannblecket heter det Ex. 28 28: Och det vare på Arons panna. Och om fräckheten Jer. 3 3: Och du hade en skökas panna och ville icke blygas,» *b. Zebachim* 88 b, GBT VIII 283 f., *b. ʿArakin* 16 a, WBT II 4, 140, *j. Joma* VIII 3, WJT 116 f. (R. Simon) — BAPA I 10, II 469. Jfr *mdr. Wajikra r.* 10, WBR IV 66 f., *mdr. Schir ha-schirim* 4 4, WBR I 109 f. — BAPA III 547; *b. Joma* 44 a, GBT II 879 (Jischmaʿels skola), BAT II 34; *b. Moʿed katan* 28 a, GBT VII 773.

d) Inträde i vissa nya lefnadsställningar försonar.

»R. Zera (b. IV) ville man kalla till ett högt ämbete, men han ville icke antaga det. Men när han hörde hvad som blifvit lärdt, att en lärd, en brudgum och en nasi verka försonande [1]), så antog han det. En lärd, se Lev. 19 32 f. Liksom en främling, så förlåtas också en lärd, när han fått ett ämbete, alla hans synder. En brudgum, se Gn. 28 9, där med Machalat icke förstås annat än förlåtelse. En nasi, se 1 Sam. 13 1, där meningen är: alla hans synder förlåtas honom som ett ettårigt barn.» *j. Bikkurim* III 3, WJT 89, *b. Sanhedrin* 14 a, GBT VII 46 (R. Eleʿazar s. III), BAPA II 8, 17 f., *b. Jebamot* 63 b, WBT II 3, 18 (R. Chama b. Chanina, m. III), BAPA I 450 f.

c). Regn. Det är tecken till Guds välbehag (se sid. 96 f.).

»Enligt R. Jischak (s. III) försonar regnet likasom offer, Ps. 85 20, Jes. 56 7. — — — Enligt R. Jochanan b Marjeh (IV) utsläcker det vreden, Ps. 85 3. — — — Enligt R. Tanchum b. Chanilai (III) försonar det synderna, (därst.)» *mdr. Bereschit r.* 13, WBR II 58, *b. Taʿanit* 7 b, GBT III 425; BAPA II 216, III 722, 629.

---

[1]) Jfr om proselyterna *mdr. Wajikra r.* 1, WBR IV 2: »Gud säger: Mig äro proselyternas namn så kära, som det vin, som utgjutes på altaret.»

f.) Till denna grupp kunna vi räkna äfven ominösa händelser:

»Den, som i drömmen öfvar samlag med en gift kvinna, är säker därom, att han är ett barn af den tillkommande världen. — — —» *b. Berakot* 57 a, GBT I 208.

»En lärjunge lärde inför R. Nachman b. Jischak (m IV): den, som i drömmen åderlåter sig, honom förlåtas hans missgärningar». *b. Berakot* 57 b, GBT I 209.

»En lärjunge lärde inför R. Nachman: Om någon får pollution på försoningsdagen, så äro honom hans synder förlåtna.

I Jischma'els skola (m II) lärdes: Om någon får pollution på försoningsdagen, men öfverlefver hela året, så kan han vara viss därom, att han är ett barn af den tillkommande världen.» *b. Joma* 88 a, GBT II 1033.

Samtliga dessa föreställningar hafva sina rötter långt uppe i tiden. Föreställningen om landets helighet är urgammal, den sammanfaller med uppfattningen om landsgudens boende inom landets gränser, utanför härskade andra gudar. Förskingringen torde emellertid snarare hafva skärpt än minskat föreställningen om Israellandets helighet: *major e longinquo reverentia.* Prästkläderna voro likaledes enligt antik uppfattning mättade med helighet (se Hes. 42 14, 44 19); heligheten icke blott kunde, utan måste med nödvändighet öfverföras.

Försoningsdagen, sådan vi se den i P, var en årligen återkommande kultakt i likhet med de årliga försoningsfesterna. Den egendomliga ceremonien med bockarne bär alltför tydligt vittnesbörd om sitt samband med superstitiös folktro [1]). Under tidernas lopp torde väl de mera kultiska elementen hafva sjunkit till botten i folkmedvetandet [2]). Det som blef kvar, var, att dagen själf, oberoende af alla ceremonier, bragte Guds förlåtande nåd öfver folket.

Till grund för föreställningen, att vissa nya lefnadsställningar medföra försoning, ligger väl dels tanken, att därmed följer ett meddelande af gudomliga krafter (rabbin- och nasiämbetena), dels beträffande de öfriga, att äktenskap och öfvergång till judendomen äro för Gud välbehagliga verk.

---

[1]) Se ofvan sid. 59.

[2]) Se Jost Gesch. I 164.

I de under e) och f) anförda föreställningarne är det icke tal om helighetsmeddelelse, utan om förlåtelse, meddelad genom från Gud härledda tilldragelser. Regnet är ett synligt tecken till Guds välbehag. I betraktande af den utomordentligt höga värderingen af regnet och regndagen, är det icke underligt, om man gjorde regnet till ett försoningsmedel. Beträffande drömmar och andra ominösa händelser hänvisas till Stades framställning af dessas betydelse för det gamla Israel [1]).

De ofvan anförda tankarne, med undantag för försoningsdagen synas, att döma af de litterära vittnesbörden, icke hafva varit föremål för någon teologisk utbildning.

Vi öfvergå nu till en annan uppfattning af försoningen, den *moraliskt-psykologiska* eller den *forensiska*, i motsats till den *magiskt-mekaniska*. Försoningen är en *rättsakt*, där den anklagade blir frikänd, nämligen om han kan tynga ned vågskålen till sin förmån, om han kan beveka domaren.

2) Ställföreträdande genom förtjänst, bön, lidande och död.

För en naiv uppfattning är en öfverflyttning och ett tillräknande af främmande förtjänst helt naturlig och utan den ringaste svårighet möjlig. Jag har härmed icke velat påstå, att tanken på ett ställföreträdande är oförenlig med högre religion; skilnaden ligger i lättheten eller svårigheten att upptaga den, om man ser den ligga i öppen dag, eller om man finner, att den innesluter en kärna af sanning [2]). — Jag anför denna grupp före den, som handlar om den egna förtjänsten, emedan den här med den första har det gemensamt, att det är något utom människan själf, som åstadkommer försoningen.

---

[1]) »Drömmar äro för den antika människan icke verkningar af hennes eget inre lif, fortsatt i anslutning till det under vaka upplefda, utan verkliga, självständiga upplefvelser, blott med den skilnaden, att de äro upplefda i sömnen. För så vidt de verkats af en gud eller ande, äro de för denne ett medel att meddela sig med menniskan, därför förutsägelser, förebud». — »Från hedenhös har Israel varit af den tron, att Jahve genom förebud af mångfaldig art ... kungör» o. s. v. »Förebådande äro framför allt underbara och abnorma handlingar och tilldragelser. Dock kunna äfven förebud tagas ur de normala företeelsernas egendomliga förlopp». Stade, Theol. I 101, 102.

[2]) Se Pfleiderers omdöme om F. W. Robertsons härliga predikan »the sacrifice of Christ», i Entwickelung der protest. Theologie 471 f.

Tanken på en försoning genom ställföreträdande synes hos senjudendomen hafva varit utomordentligt utbredd. Den har redan hunnit afsätta sig i ett talesätt: »*vara en försoning för någon*» [1]) *m. Sanhedrin* II 1, GBT VII 62 (folket för öfversteprästen, om han drabbats af sorg), *b. Joma* 23 a, GBT II 813 (en ung präst som sårats af sin kamrat), *m. Negaʿim* II 1, Surenhusius VI 219, (R. Jischmaʿel för Israels söner) BAT I 257, *b. Kidduschin* 31 b, WBT II 1, 97 (sonen för den aflidne fadern), *b. Sukkah* 20 a, GBT III 54 (Resch Lakisch för R. Chija och hans söner), se BAPA I 350; på de två sistnämnda ställena åtföljer uttrycket återgifvandet af en tradition i död mans namn [2]). Jischmaʿels skola (m II) fastslog den grundsatsen, att det rätta var, att den oskyldige skaffade den skyldige försoning och icke tvärtom, *b. Joma* 43 b, GBT II 877. I Johannes-evangeliet, som är väl förtroget med judiska förhållanden, heter det: »Kaifas, som var öfverstepräst för det året, sade till dem: I förstån intet, ej heller besinnen I, att det är bättre, att en man dör för folket, än att hela folket förgås», Joh. 12 40 f.

---

[1]) Jfr Wünsche Die Leiden des Messias 21 f.

[2]) Uttrycket har i de anförda ställena arten af en välsignelse-formel. Säkerligen har det också varit en förbannelse-formel. Det heter nämligen i Synopsis libri Sohar (Kabbala Denudata II 8): »De trito illo maledicendi genere: Hic vel iste sit expiatio mea. Vel inveni expiationem». I samband härmed bör äfven anföras den ceremoni, som lär brukas än i dag och som på 'Jargon' har namnet »Kapparat-schlag». På aftonen före försoningsdagen dödas en tupp (höna) helst hvit. Efter läsning af Ps. 107 7—20 och Job 33 23 f. svänger den, som utför akten, fågeln tre gånger kring sitt hufvud och säger på hebreiska: »detta må vara i utbyte för mig, i stället för mig, min försoning. Denna fågel går i döden, men jag må ingå till ett långt och lyckligt lif och till frid». Efter ytterligare recitation och handpåläggning dödas fågeln. Se *Schulchan-Aruch* (Löwe) I 132, Wünsche Leiden des Messias 18 ff., *Jew. Enc.* VII 435, Oesterley-Box Religion and Worship of the Synagogue 416. — Äfven andra djur kunna användas, «dock icke sådana, som offrades på altaret», se Jew. Enc. a. st. Kohler i sistn. verk anför äfven en 'kapparah' af oblodigt slag, gällande barnen i huset, hvilka dagen före nyår svängde i palmbladskorgar planterade ärt- eller bönstånd tre gånger kring sitt hufvud under utropet: »detta vare i stället för mig o. s. v.», och därpå kastade dem i vattnet. Förbindelsen mellan Adonis-planteringar, hvartill Kohler hänför detta bruk, och ställföreträdande torde eljest icke vara uppvisad. Om Adonisplanteringar se Frazer Adonis, Attis, Osiris² (= The golden Bough IV³) 174—216.

aa) Ställföreträdande genom förtjänst.

»Liksom en konungason, — anförde R. Lewi i R. Chama b. Chaninas namn (m III) — hvilken hade en rättsstrid inför sin fader. Då sade hans fader till honom: Vill du i dag inför mig i rätten göra dig fri från skuld, så tag den och den advokaten och du skall blifva frikänd. Så talade Gud till israeliterna och sade: Mina barn, viljen I blifva frikända inför mig i domen, så anfören förfädernas dygder och I skolen blifva frikända inför mig i domen.» *mdr. Wajikra r.* 29, WBR IV 203, BAPA I 462.

»Enligt R. Jochanan (m III) sade Abraham inför Gud: Världens Herre, när du sade mig: Tag din son, din enfödde, så hade jag kunnat genmäla: I går sade du mig: med Isak skall din säd nämnas, och nu säger du till mig: tag din son. Men, bevara mig, jag har icke invändt något, utan undertryckt mitt medlidande för att göra din vilja. Därför beder jag dig, Evige, vår Gud, när Isaks efterkommande snärjas i synder och onda verk, tänk dem till godo på hans *akedah*, offervillighet, och förbarma dig öfver dem.» *mdr. Bereschit r.* 56, WBR II 270.

»R. Chanin (b IV) sade: Om sjöstäderna berättas saker, som icke hafva förekommit på syndaflodens tid, se Zef. 2 5. Om folket i sjöstäderna berättas, att de äro ett folk, som förtjänar utrotelse. Hvarför få de då lefva? På grund af förtjänsten hos en proselyt, en gudfruktig, som hvarje år framgår från dem». *mdr. Bereschit r.* 28, WBR II 125, BAPA III 90.

»Enligt R. Chiskia i R. Jirmejahs namn (b IV) sade R. Schime'on b. Jochai: Om Abraham vill bära släktet från sin tid till det släkte, i hvilket jag nu lefver, så skall jag bära det till den tid, då konung Messias kommer. Vill han icke, så förenar jag mig med Achia från Schilo och bär med honom alla släkterna från Abraham till Messias' tid.» *mdr. Bereschit r.* 35, WBR II 156 f.; jfr *b. Sukkah* 45 b, GBT III 125, BAT II 74 f.

»Gud sade, säger R. Jehudah, om jag skulle taga i betraktande israeliternas synder, skulle de aldrig blifva återlösta, men jag ser på deras heliga fäder, såsom det heter Ex. 6 5 . . . R. Nechemjah (m II) har sagt, Gud sade: Israeliternas verk äro icke af den beskaffenhet, att dessa kunna återlösa dem, det sker blott på grund af fädernas förtjänst.» *mdr. Schemot r.* 15, WBR III 104.

»När israeliterna hade begått illdådet (guldkalfven), bad Mose för dem i 40 dagar och 40 nätter, men han blef icke hörd. Först när han omnämnde de döda, blef han hörd, såsom det heter: »Tänk på Abraham, Isak och Jakob». Hvad följer därpå? »Då ångrade den Evige det onda», Ex. 32 18. Det vilja de orden säga: Liksom vinstocken är stödd på torra träd, men själf är saftig, så stödja sig också israeliterna på sina förfäders förtjänst, ehuru dessa sofva.» *mdr. Schemot r.* 44, WBR III 308, *mdr. Wajikra r.* 36, WBR IV 255.

»R. Hoscha'jah sade: Mose gjorde Gud föreställningar: Skall icke en gång den tid komma, då israeliterna hvarken hafva boning eller helgedom, hvad skall då vara underpant för dem? Då tager jag bland dem, svarade Gud, en rättfärdig och gör honom till pant för dem och förlåter dem alla synder.» *mdr. Schemot r.* 35, WBR III 266.

bb) De rättfärdige tjäna Israel till godo förnämligast genom lidande och död.

»R. Schime'on b. Jochai (m II) sade: Folket räddades från undergången, emedan den blodsdroppe, som den fromme konung Josafat förlorade, när han ett ögonblick blef angripen (1 Kon. 22 34), verkade som ett försoningsmedel för hela Israel.» *j. Sanhedrin* 30 c, BAT II 124.

«R. Abahu (s III)[1]) sade: Hvarför användes vädurshornet till basunblåsandet på nyårsdagen? Ty den Helige, välsignad vare Han, sade: Blåsen för mig med ett vädurshorn, på det jag må komma ihåg Isaks, Abrahams sons, offrande, så skall jag tillräkna eder det, som om I haden offrat eder åt mig.» *b. Rosch ha-schanah* 16 a, GBT III 330. — Tanken är utförd på ett annat ställe sålunda: »R. Chanina b. R. Jischak (IV) sade: Alla dagar äro israeliterna snärjda i nöd, men på nyårsdagen taga de hornet, blåsa däri och blifva ihågkomna inför Gud, han förlåter dem och de blifva återlösta genom vädurens horn.» *mdr. Bereschit r.* 56, WBR II 269, jfr. *j. Ta'anit* II 3, WJT 142, *mdr. Wajikra r.* 29, WBR IV 201; BAPA III 682.

»R. Josef b. R. Schemajah sade: I en tidsålder, i hvilken rättfärdiga finnas, blifva dessa hemsökta för tidsålderns synder. Finnas i den tidsåldern inga rättfärdiga, så blifva skolbarnen hemsökta för tidsålderns synder.» *b. Schabbat* 33 b, GBT I 395.

»R. Ele'azar b. R. Schime'on (s II) sade: Alla Israels lidanden må komma öfver mig.» *Pesikta R.K.* 10, WBR VI 117, jfr Hamburger RE II 160.[2])

---

[1]) Ett annat yttrande af Abahu om Hesekiels lidande som ställföreträdande i *b. Sanhedrin* 39 a, GBT VII 652.

[2]) Jag kan icke neka mig att i detta sammanhang anföra ett särdeles belysande ställe, ehuru det icke har omedelbart samband med försoningstanken. Om patriarken Jehudah I — i förbigående sagdt R. Ele'azars motståndare — berättas följande saga: »Vår Rabbi led i 13 år af tandvärk; under denna tid dog ingen barnsängskvinna i landet Israel och ingen kvinna fick missfall i landet Israel. Vid slutet af de 13 åren var vår Rabbi vred på R. Chija den store. Då kom Elias, salig i åminnelse, till vår Rabbi i R. Chijas gestalt, lade sin hand på hans tand, och han blef genast botad. Följande dag kom R. Chija till honom och frågade honom: Rabbi, hur är det med din tand? Han svarade: Sedan du i går lagt din hand på min tand, är jag botad. Då sade R. Chija: Ve eder barnsängskvinnor och haf-

»Du finner öfverallt, att patriarkerna och profeterna gåfvo sitt lif till pris för Israel». *Mekilta* Bo, inl., Almkvist 4, Winter-Wünsche 4.

R. Abba b. Abina (III) har sagt: Hvarför stå de två styckena om Mirjams död och den röda kon tillsammans? För att säga dig, att liksom den röda kon försonar, så försonar ock de rättfärdigas död. R. Judan (b IV) sade: Hvarför följer på berättelsen om Arons död den om de sönderbrutna stentaflorna? För att lära att Arons död väger lika tungt för Gud som sönderbrytandet af stentaflorna. R. Chija b. Abba (m III) sade: På första dagen i månaden Nisan äro Arons söner döda. Och hvarför omnämnes deras död på försoningsdagen? För att lära att liksom försoningsdagen försonar, så försonar ock de rättfärdigas död.» *mdr. Wajikra r.* 20, WBR IV 138, *Pesikta R.K.* 27, WBR VI 254, jfr. *j. Joma* I 1, WJT 106, BAPA II 193, III 527.

»R. Ammi (s III) sade: Hvarför berättas det om Mirjams död närmast efter stycket om den röda kon? För att lära dig att de rättfärdigas död är en försoning liksom den röda kon. R. Eleʿazar (s III) sade: Hvarför berättas om Arons död närmast efter prästkläderna? För att lära dig, att de frommas död är en försoning liksom prästkläderna.» *b. Moʿed katan* 28 a, GBT III 773, BAPA II 70.

»På den dagen (försoningsdagen) dog just Raba b. Kisi, och de gjorde följande anmärkning: Raba b. Kisi skaffar försoning likaväl som den utskickade bocken». *b. Joma* 42 a, GBT II 872 f.

»Pred. 4 1: Och jag såg ytterligare allt det förtryck, som föröfvas under solen, och jag såg tårar af förtryckta, och ingen tröstade dem, och våld från deras förtryckares hand, och ingen tröstade dem. R. Jehudah säger: Därmed menas de små barnen, hvilka i sitt lifs blomstring myllas ned i jorden för sina föräldrars synder. De komma en gång att stå bland de fromma, men deras föräldrar bland de gudlösa. Då säga barnen: Världens Herre, vi hafva dock alla dött för våra föräldrars synd, må de därför för vår förtjänsts skull komma öfver till oss. Gud svarar dem: Edra föräldrar hafva syndat äfven efter eder död, och dessa öfverträdelser anklaga dem nu. I denna stund, säger R. Jehudah b. Ileʿai i R. Jehoschuʿa b. Lewis

---

vande i landet Israel, men jag har icke lagt min hand på din tand . . .» *mdr. Bereschit r.* 96, WBR II 475, *j. Kilajim* IX 3, WJT 69.

Hur långt tanken på ett vikarierande lidande kan sträcka sig framåt, tack vare sin omedelbara kraft, visas bäst genom ett exempel från Sveriges störste religionslärare under de båda sist förflutna seklen, H. Schartau, ehuru den tydligtvis hos honom förefinnes i sublimerad form. Det heter i Undervisning i Christendomskunskapen[8] 22: »Det är ett visst mått af lidande beslutadt i Guds eviga råd, som skall öfvergå hela de trognas hop. Hvad då den ene lider, så tager han det undan för den andre, som då får slippa den delen».

namn (m III), antager sig Elia dem och säger: Världens Herre, hvilket mått är väl riktigt, det goda måttet eller straffmåttet? Det förra, svarar Gud. Så mycket mera, säga barnen, skola våra föräldrar komma öfver till oss. I hafven talat väl, genmäler Gud, de skola komma till eder . . ., de fara icke mer till helvetet, utan blifva räddade för sina barns skull. Därför är hvarje fader förpliktad att lära sin son torah, på det han måtte rädda honom från helvetet. R. Chanina (b III) tillämpade ofvannämnda ord på mar tyrerna.» *mdr. Kohelet r.* 4 1, WBR I 57.

»R. Simon sade: När Gud bjöd israeliterna att uppställa boningen, vinkade han åt tjänstänglarne att äfven de skulle göra en boning, och när den nedre uppställdes, uppställdes också den öfre (himmelska) och det är boningen för den yngling, som kallas Metatron, och *han offrar där de frommes själar till försoning för Israel under dess landsflykts dagar*». *mdr. Bemidbar r.* 12, WBR V 294 [1]).

»R. Jehoschu'a b. Korcha (m II) sade: Ps. 50 5 har afseende på de senare generationerna. Församlen åt mig mina fromma, det är de fromma i hvarje generation, som slöto ett förbund med mig, det är Chananjah, Mischael och 'Azarjah, hvilka hafva utlämnat sig åt eldsugnen, vid offer, det är R. 'Akiba och hans medbröder, hvilka hafva utlämnat sig till slaktning.» *b. Sanhedrin* 110 b, GBT VII 498, BAT II 318.

»Ps. 16 6: Många äro deras smärtor. David sade: Du har beredt religionsförföljelsens martyrer många smärtor, ty de hafva dött för ditt namns helgande. Den Helige, välsignad vare Han, svarade honom: Har det kanske skadat dem något? Jag utgjuter icke deras drickoffer af blod, det är: *deras blod aktas af mig mera än alla offer*». *mdr. Tehillim* 16 6, Wünsche I 124.

Tanken på ett ställföreträdande af de rättfärdige är icke ny. De rättfärdiges närvaro räddar staden [2]), bön af en gudsman afvänder vreden, Gen. 20, jfr Ex. 32 31 ff., Jer. 11 14. Den rättfärdiges död försonar. Jes. 53 är grundstället. De nytestamentliga skrifterna förutsätta denna tanke som gifven. I de här ofvan anförda ställena tillerkännes ställföreträdandet såsom försoningsmedel ett mycket högt värde: då intet annat hjälper,

[1]) Om Metatron se Weber jüd. Theol.[2] 178 f. — Till offer af Metatron se vidare *b. Menachot* 110 a, GBT VIII 799, *mdr. Tehillim* 134, Wünsche II 217, [Rab Gidel i Rabs (b III) namn]; se BABA 21. Om tankens förefintlighet i den kabbalistiska mystiken se Introductio in Librum Sohar Cap. LVI § 1 (Kabbala denudata II 222): מיכאל — — sacerdos magnus, qui supra est, et animas justorum sacrificat coram Sancto illo Benedicto, quando ex hoc mundo egrediuntur.

[2]) Senjudiska paralleler hos Bousset Rel.[2] 229.

hjälper åberopandet af fädernas förtjänst, israeliternas egna verk kunna aldrig skaffa dem återlösning; de rättfärdiga bära släktet genom sin förtjänst; de äro en pant, som Gud tager för templet. Egendomlig är utsagan, att i landsflyktens dagar, då Israels offertjänst är inställd, offras de rättfärdigas själar i det himmelska templet.

3.) Etiska och kultiska prestationer.

a) Boten. Dess betydelse framstår klart genom utsagan, att den är ett af de fem ting, som föregingo världens skapelse [1]). Ofta ljuder i haggadan utropet: »stor är boten». Ett vackert uttryck åt denna tanke gifver det första af de ställen, som här anföras.

»Ps. 25 8: Nådig och rättfärdig är Herren, därför undervisar han syndare om vägen. — Man frågade visheten: Hvad skall syndarens straff vara? Den svarade med Ordspr. 13 21: Det onda skall förfölja syndarne. — Man frågade profetian. Den svarade med Hes. 18 4: Den själ, som syndat, skall dö. — Man frågade torah. Den svarade: Han må bringa ett skuldoffer och skaffa sig försoning, ty så heter det Lev. 1 4: Och han lägge sin hand på brännoffrets hufvud, att det må vara välbehagligt och försona honom. — Man frågade Gud. Han svarade: *Han må göra bot och därigenom skaffa sig försoning,* ty så heter det: Ps. 25 8: Nådig och rättfärdig är Herren, därför undervisar han syndare om vägen. »Mina barn, hvad fordrar jag af eder? Söken mig och lefven.» *Pesikta R. K.* 25, WBR VI 227.

»R. Jehudah b. Baba (m II) har sagt: Om någon en gång har blifvit antecknad som förbrytare i regeringens akter, kan än så mycket penningar icke aflägsna honom därifrån. Men du, o Gud, säger: Gören bot och jag antager den. Ty det är sagdt (Jes. 44 22): Jag utstryker såsom moln din synd och såsom dimma dina förseelser.» *Sifre* t. Num. § 134, BAT I² 405.

»Ps. 32 2: Säll den människa, hvars skuld den Evige icke tillräknar, och i hvars själ ingen falskhet är. R. Jose b. R. Jehudah (s II) har sagt: Om en människa gör fullständig bot, så att hennes hjärta är uppryckt med roten, så förlåter henne den Evige.» *mdr. Tehillim* 32 a, Wünsche I 258, BAT II 418.

»R. Jehoschu'a b. Lewi (b III) har sagt: Den som slaktar sin onda begärelse och aflägger bekännelse öfver honom, honom betraktar skriften så, som om han visade den Helige, välsignad vare Han, ära i två världar, i denna och i den kommande världen, ty det heter Ps. 50 3: Den som

[1]) Se Weber Jüd. Theol.² 198.

offrar bekännelse, todah, ärar mig.» *b. Sanhedrin* 43 b, GBT VII 182, BAPA I 132; jfr *mdr. Wajikra r.* 9, WBR IV 54, *mdr. Tehillim* 107 1, Wünsche II 134, *mdr. Mischle* 11 21, WBR VI 36.

»R. Jehoschu'a b. Lewi (b III) har sagt: Kom och se, hur stora de nedböjda hjärtana äro inför den Helige, välsignad vare Han, ty om någon, medan helgedomen stod, frambar ett heloffer, fick han ett heloffers lön, frambar han ett spisoffer, hembar han lönen för ett spisoffer, *men den, som har ett ödmjukt sinne, honom betraktar Skriften så, som om han hade framburit alla offer,* såsom det heter Ps. 51 17: Offren åt Gud äro en förkrossad ande». *b. Sotah* 5 b, WBT II 1, 247, *b. Sanhedrin* 43 b, GBT VII 182; BAPA I 133 [1]).

»R. Jochanan (m III) har sagt: Stor är boten, ty hon sönderrifver domsbeslutet öfver människan, såsom det heter Jes. 6 10. R. Papa sade till Abaije (b IV): kanske blott före beseglandet. Denne svarade: Det heter ju: och finna läkedom. Hvad behöfver läkedom? Det beseglade domsbeslutet. Man invände: Den som mellan nyårsfesten och försoningsdagen gjort bot, honom förlåter man, men den som icke gjort bot, honom förlåter man icke, äfven om han frambure alla nabateiska vädurar.» *b. Rosch haschanah* 17 b, GBT III 355 f., BAPA I 228; jfr *mdr. Schemot r.* 23, WBR III 181.

»R. Jischak (s III) sade: Om en människa hemligen begår en synd, så tager Gud emot försoning genom ord, ty det heter: tagen ord med eder och vänden om till Herren — och ännu mer, han är honom tacksam, ty det heter: Och tage till godo. Och ännu mer: *Skriften tillräknar honom det så, som om han offrat tjurar,* ty det heter: Vi vilja offra tjuroffer med våra läppar». *b. Joma* 86 b, GBT II 1024, jfr en annan utsaga af R. Jischak i *mdr. Tehillim* 38 4, Wünsche I BAPA II 289.

»R. Jose b. Petros (III) säger: Hvaraf låter det bevisa sig, att *den, som gör bot, anses så, som om han gått upp till Jerusalem och där uppbyggt templet, upprättat altaret och framburit de i lagen föreskrifna offren?* Af den versen: Offren åt Gud äro en förkrossad ande. R. Abba b. Judan (IV) sade: Allt hvad Gud har förkastat hos djuret, det har han förklarat dugligt hos människan. På djuret har han förkastat huden, det krossade, rifna och med utslag behäftade, och hos människan har han förklarat för dugligt ett förkrossadt och brutet hjärta». *mdr. Wajikra r.* 7, WBR IV 47, *Pesikta R. K.* 25, WBR VI 226 f., BAPA III 598, 649.

»R. Chanina den gamle har sagt i Rabs namn (b III): Den som begått en synd och blyges däröfver, honom förlåter man alla hans synder en-

[1]) Jfr *mdr. Bemidbar r.* 13, WBR V 332: »boten uppväger alla syndarens offer.»

ligt Hes. 16 63.» *b. Berakot* 12 b, GBT I 43 f.; BABA 25. Jfr *b. Chagigah* 5 a, GBT III 793 (R. Chanina b. Papa, IV). BAPA II 517 f.

»R. Jissakar (IV) har sagt: En människa står och försmädar och gör hopar af synder. Den Helige, välsignad vare Han, säger till honom: Han göre bot, och det är så, som om han icke syndat. Det är hvad Skriften har sagt: Han ser orätt och aktar icke därpå. (Job 11 11).» *mdr. Tehillim* 5 6, Wünsche I 55, *Pesikta R. K.* 25, WBR VI 235 f.; BAPA III 766.

»R. Judan (m IV)[1]) har sagt: Låt af från hvarje synd, som är i din hand, och när du så gör, hvad följer därpå? Offren rättfärdighets offer. *Jag anser det så, som om de byggde ett altare, och därpå offrade brännoffer och många andra offer*». *mdr. Tehillim* 4 5, Wünsche I 46.

»Ps. 102 1: Bön af en olycklig, då han var bedröfvad. Det är hvad Skriften säger: De ogudaktiges slaktoffer äro en styggelse för den Evige, men de redligas bön är honom välbehaglig, Ordspr. 15 8. Den Helige, välsignad vare Han, fordrar af de ogudaktige hvarken slaktoffer eller heloffer. Hvad fordrar han då? De redligas bön. Och så heter det Ps. 51 18: Ty du begär icke slaktoffer att jag skall gifva det, i heloffer har du intet behag». *mdr. Tehillim* 102 1, Wünsche II 102 f.

»Rabbanan lärde: Många plägade säga: Hell vår ålderdom, som har försonat vår ungdom, det är de botfärdiga». *b. Sukkah* 53 a, GBT III 151.

Enligt R. Eli'ezer (b II) och R. Lewi (s III) blefve israeliterna återlösta, om de ville göra bot *en* gång, *Pesikta R. K.* 25, WBR VI 235, BAT I² 138, *b. Sanhedrin* 98 a, GBT VII 424, BAPA II 429. Enligt R. Meir (m II) förlåtas hela världens synder, om *en* gör bot, *b. Joma* 86 b, GBT II 1024, BAT II 63. Enligt Resch Lakisch (m III) blifva genom boten de uppsåtliga synderna till ouppsåtliga, ja t. o. m. till förtjänstfulla handlingar, *b. Joma* 86 b, GBT II 1023, BAPA I 356. Bot och goda verk ställas samman som »förespråkare» för människan, *b. Schabbat* 32 a, GBT I 391, *b. Joma* 87 a, GBT II 1028, *Pesikta Sotarta* Gen. 50 15 ff., Winter-Wünsche Jüd. Litter. I 467 (R. Josef b. Chabu). Jämte bön och välgörenhet gör boten en ond skickelse om intet. Somliga lägga därtill äfven förändring af namnet, andra förändring af vistelseort, återigen andra fasta, *j. Ta'anit* II 1, WJT 139 (R. Ele'azar, s III); *Pesikta R. K.* 30, WBR VI 281, *mdr. Bereschit r.* 44, WBR II 205, *mdr. Kohelet r.* 5 6, 7 14, WBR I 69, 103, (R. Judan i R. Ele'azars namn m.

[1]) Se BAPA III 238 f.

fl.), BAPA II 13; *b. Rosch ha-schanah* 16 b, GBT III 330 (R. Jischak, s III), BAPA II 214.

Äfven vid boten är den forensiska synpunkten fasthållen, att det är en yttre gärning som lägges i vågskålen. Därför talar botens jämställande med förändring af namn och vistelseort. Därjämte ljuda dock röster som bestämma boten som verklig inre omvändelse, så att fullständig bot är, att ens hjärta uppryckes med roten.

b) Lidande och död.

Vissa för hela folket gemensamma lidanden, såsom landsflykt och Jerusalems förstöring.

»Hvarför för man (vid fastegudstjänst) arken ut på en fri plats? — — — Enligt Resch Lakisch (m III) är det så: Vi äro i landsflykt, vår landsflykt må vara en försoning för oss.» *b. Ta'anit* 16 a, GBT III 458, BAPA I 409; jfr *b. Sanhedrin* 38 a, GBT VII 152 (R. Jehudah b. R. Chija och R. Jochanan, m III).

»Det heter Jer. 38 28: Och det skedde, *wa-jehi* [1]). Äfven då fanns det en fröjd, sade R. Simon. På denna dag erhöllo israeliterna en stor urkund öfver utplånandet af sina synder. Ty R. Schemuel b. Nachman (m III) har sagt: En stor försoning erhöllo israeliterna för sina synder, på den dag, då templet förstördes, Klag. 4 22.» *mdr. Bereschit r.* 42, WBR II 193, *mdr. Wajikra r.* 11, WBR IV 77, *mdr. Bemidbar r.* 13, WBR V 315, *mdr. Rut r.* inl., WBR III 10, *mdr. Ester r.* inl., WBR 10, *mdr. Ekah rabb.* 4 22, WBR II 146; BAPA I 496.

»Den Helige, välsignad vare Han, sade till Abraham: En gång skall helgedomen förstöras, och offren, hvilka skaffa försoning, upphöra. Är det din vilja, att dina barn skola råka i de hedniska rikenas eller i helvetets våld? Enligt R. Chanina b. Papa (b. IV) valde Abraham rikena. Han tänkte nämligen: Det är bättre att mina barn underkasta sig rikena, än att de råka i helvetets våld». *Pesikta R. K.* 5, WBR VI 50 f., *mdr. Bereschit r.* 44, WBR II 208, *mdr. Schemot r.* 51, WBR III 341 f., *mdr. Tehillim* 52 5, 38 4, Wünsche I 311 f., 273 f.; BAPA II 521, I 249.

»Israels församling säger inför Gud: Världens Herre, tänk på mina försyndelser och min motspänstighet och de lidanden, hvarmed du har mättat mig, malörten och det bittra, så skola de senare uppväga de förra». *mdr. Ekah rabb.* 3 19, WBR II 124.

[1]) En diskussion har förts om betydelsen af ordet *wa-jehi* — det har påståtts, att det öfverallt åtföljts af en glädjefull tilldragelse.

Lidande i öfrigt:

»R. Nechemjah (m II) sade: Ett högt värde hafva *lidandena*, ty de *försona lika som offer*. Såsom det heter om offren Lev. 3 14: Och han skall försona honom, att det må varda honom förlåtet, så heter det ock om lidandena därst. 26 43.

Ja, *lidandena försona ännu mer än offren*, ty offren beröra blott människans egendom, under det att lidandena träffa hennes person. Så heter det ock Job. 2 4: Hud för hud, och allt det en man hafver, låter han för sitt lif.» *Mekilta* Jitro (Bachodesch) 10, Winter-Wünsche 228, *mdr. Tehillim* 94 12, Wünsche II 90, *Sifre* 32, Winter-Wünsche Jüd. Litter. I 140, BAT II 231; jfr *mdr. Tehillim* 90 11, 118 8, Wünsche II 64, 164.

»Resch Lakisch (m III) sade: Förbundet omnämnes vid saltet, och likaså omnämnes förbundet vid hemsökelserna — — Lev. 2 13, Deut. 28 69 — — Liksom saltet gör köttet smakligt, så luttra ock hemsökelserna människan från alla hennes synder.» *b. Berakot* 5 a, GBT I 12, BAPA I 355.

»R. Jochanan (m III) sade: Det har lärts: Hvar och en, på hvilken en af de fyra spetälskefärgerna finnes, får tro, att det icke är något annat än ett försoningens altare.» *b. Berakot* 5 b, GBT I 13.

»R. Eleʿazar (s III) har sagt: Det *blod*, som någon förlorar vid kontusion, *försonar, som om det vore blod af ett heloffer*. Enligt Raba (b. IV) försonar sådant blod endast, om det är från högra handens tumme och när man går för att uppfylla en föreskrift.» *b. Chullin* 7 b, WBT II 4, 80; BAPA II 24.

»R. Jischak (s. III) sade: Världsloppet är detta: Om människan faller i en synd, hvarpå är satt ett utomordentligt dödsstraff, hvarmed blir den försonad? Hans oxe stupar, hans höna försvinner, hans bästa glas sönderslås, han stöter sitt lillfinger, och det kommer ut en droppe blod, som anses så, som hela själen. På detta sätt kommer det ena till det andra, och räkningen stämmer. Hvad blifver därutaf. Enligt R. Pinchas ett helt». *Pesikta R. K.* 25, WBR VI 238 f., *mdr. Kohelet r.* 7 27, WBR I 110.

»R. Jochanan (m III) har sagt: Den som har föröfvat en uppsåtlig missgärning blifve icke fördrifven, på det att han *icke* må erhålla försoning, men de som föröfvat en icke uppsåtlig missgärning blifve fördrifna, på det att de må erhålla försoning.» *b. Makkot* 2 b, GBT VII 516.

Resch Lakisch (m III) gjorde i R. Chama b. R. Chaninas namn denna anmärkning: 22 gånger förekommer i Psalmerna ordet *aschere*, salig, men af alla har blott den fattige eller sjuke erhållit syndaförlåtelsens urkund». *mdr. Wajikra r.* 34, WBR IV 234 f., jfr *b. Jebamot* 102 b, WBT II 1, 368 f.

Fasta, frivilligt lidande.

»När Rab Scheschet (m III) hade fastat, plägade han efter sin bön säga: Världens Herre, det är uppenbart för dig, att på den tid, då templet stod och en människa syndade och bragte ett offer, man däraf icke frambar mer än fettet och blodet. Men nu, då jag dväljes i fasta och mitt fett och mitt blod har förminskats, må det vara din vilja, att *mitt fett och mitt blod, som så förminskats, må betraktas så, som om jag framburit det på altaret, och du må hafva välbehag till mig.*» *b. Berakot* 17 a, GBT I 61.

»R. Simon sade: *kach tob,* tag det till godo, har till tal lika mycket som *nefesch,* själ, alltså 430. Israeliterna sade nämligen: när templet stod, läto vi fettstyckena och emurim uppgå i rök och blefvo försonade. Och nu, se *vårt fett och vårt blod och våra själar!* Må det vara *välbehagligt för dig, att de äro en försoning för oss.* Se Hos. 14 3: att vi betala som tjurar våra läppar.» *mdr. Bemidbar r.* 18, WBR V 453.

»Ps. 25 1: Till dig, Evige, upplyfter jag min själ. På den tid, då templet ännu ägde bestånd, frambar en människa, om hon syndade, ett offer, men nu, då vi inga offer hafva, se, då är vår själ upphöjd till dig i fasta, och *du tillräknar oss vår själs späkning såsom ett fullständigt offer,* och vi hafva intet, hvartill vi kunna vända oss, utom till din barmhertighet.» *mdr. Tehillim* 25 1, Wünsche I 223.

Död:

»R. ʿAkiba (b II) har sagt: Om någon stjäl något ifrån sin nästa, och — — gifver pänningar åt vaktafdelningen och går bort att frambära skuldoffret, men, innan han kan frambära det, öfverraskas af döden, hvaraf låter det bevisa sig, att hans arfvingar äro befriade från att i hans ställe offra försoningsväduren? Emedan det heter: Med hvilken han försonas. Men i detta fall har hans själ redan försonat honom.» *mdr. Bemidbar r.* 8, WBR V 132.

»När han — den förbrytare, som skall dödas — kommit 10 alnar från steningsplatsen, säger man till honom: Aflägg en bekännelse! — — — Men om han icke har någon bekännelse att aflägga, säger man till honom: Säg, min död vare en försoning för alla mina synder.» *m. Sanhedrin* VI 2, GBT VII 182, 187; jfr *j. Sanhedrin* VI 3, WJT 252.

»Rabbanan hafva lärt: Den som går in i ett badhus (upprättadt af hedningar), han säge: Må det vara dig välbehagligt, Evige, att du räddar mig ur detta och dylikt, och att mig icke må vederfaras något skändligt och syndigt, och om detta skulle blifva fallet, må min död vara en försoning för mina synder.» *b. Berakot* 60 a GBT I 222 f., jfr *b. Schebuʿot* 8 b, GBT VII 63 2.

I *b. Sanhedrin* 47 a, GBT VII 200 föres en diskussion mellan Raba och Abaije (b IV) om *straff*-döden såsom försoning. R. jakar detta: »då det *icke* sker efter världsloppet,» d. v. s. om människan afrättas. A. gör en inskränkning häri med hänsyn till martyrdöden: de oskyldigt dödade erhålla försoning genom döden, de skyldige icke. Om ett lidande kommer till efter döden, om den döde icke begrafves, icke begråtes, om det icke hålles likpredikan, om kroppen skändas af vilda djur, eller om det regnar på båren, så verkar detta försoning, *b. Sanhedrin* 46 b, 47 a, GBT VII 198 (R. Natan).

c) Goda verk

aa) i allmänhet.

»R. Schemuel b. Nachman (m III) sade: Gud sade till David — — — din sons tillträde till regeringen skall alldeles icke påskyndas, ty ehuru han skall bygga helgedomen, så äro för mig *rätt och rättfärdighet, som af dig öfvas, mer värda än de offer, som han skall frambära.*» Ordspr. 21 3. *j. Berakot* 4 d, *j. Moʿed katan* 83 d, BAPA I 520.

»R. Eleʿazar (s III) har sagt: Den som älskar rätt och rättfärdighet, *honom anser Gud så, som om han framburit för Gud brännoffer och slaktoffer,* såsom det heter 2 Sam. 8 15: Han öfvade rätt och rättfärdighet». *mdr. Mischle* 21 3, WBR VI 57, BAPA II 16.

»R. Natan har sagt i R. Achas namn (b IV): Offren rättfärdighets offer. Den Helige, välsignad vare Han, säger: Läggen edra händer på föreskrifterna och liten på, att jag betalar eder lön». *mdr. Tehillim* 4 5, Wünsche I 47, BAPA III 142.

»Skriften säger, Ordspr. 21 3: Att öfva rätt och rättfärdighet behagar den Evige mer än offer. Det heter icke: lika mycket som offer, utan *mer än offer.* Huru så? Offren framburos blott så länge templet stod, men rätt och rättfärdighet kunna också öfvas utan tempel. Eller, offren tjänade blott till försoning för de icke uppsåtliga synderna, men rätt och rättfärdighet försona uppsåtliga och ouppsåtliga synder utan åtskillnad. Eller, offer äga blott rum bland de lägre varelserna (människorna), men rätt och rättfärdighet finnas såväl bland de lägre som bland de högre varelserna. Eller, offer finnas blott i denna värld, men rätt och rättfärdighet finnas såväl i denna, som i den tillkommande världen.» *mdr. Debarim r.,* WBR IV 65.

»R. Chija b. Abba sade i R. Jochanans namn (m III): Den som iakttager sabbaten på det rätta sättet, äfven om han öfvat afgudatjänst, skall det förlåtas honom, Jes. 56 2.» *b. Schabbat* 118 b, GBT I 604.

»R. Jehoschuʿa från Siknin har sagt i R. Lewis namn (s III):

Genom förtjänsten hos två ting göra sig israeliterna inför Gud fria från sina synder: genom sabbatens förtjänst och genom tiondets förtjänst.» *Pesikta R. K.* 11, WBR VI 120; BAPA II 314 f.

»När Abraham hade omskurit sina hemfödde, sade R. Eibo (b IV), höjde sig en hel kulle af förhudar, på hvilka solen sken och maskar kröpo fram, och lukten däraf uppsteg inför Gud såsom ett välbehagligt rökverk och såsom ett brännoffer, som helt uppgår i eld. Då sade Gud: På den tid, då denne mans barn falla i synd och onda verk, skall jag, dem till godo ihågkomma denna lukt och förbarma mig öfver dem.» *mdr. Bereschit r.* 47, WBR II 221, BAPA III 74.

»R. Abahu sade i R. Eleʿazars namn (s III): Den som enligt föreskrift tager palmgren och myrten på festen, den *tillräknar Skriften det så, som om han hade uppbyggt ett altare och därpå framburit ett offer* enligt Ps. 118 27. R. Jirmejah i R. Schimeʿon b. Jochais och R. Jochanan i R. Schimeʿons af Makor i R. Jochanans af Makkot namn sade: Den som genom ätande och drickande binder den följande dagen, honom tillräknas det enligt denna vers så, *som om han hade uppbyggt* ett altare och därpå framburit ett offer.» *b. Sukkah* 45 a, b, GBT III 125; BAPA II 75 f.

»R. Schimeʿon b. Jochai (m II) sade: Det heter Deut. 13 17: ett heloffer åt den Evige, — det betyder, att en dom, som verkställts öfver en affällig stad, är att *betrakta såsom ett åt Gud framburet offer.*» *m. Sanhedrin* XI 6, GBT VII 504; BAT II 112.

»Num. 25 15. Frambar han (Pinchas) då ett offer, eftersom det heter *kapparah,* försoning? Nej, men därmed skall läras dig, att den som utgjuter gudlösas blod är att *anse så, som hade han framburit ett offer*». *mdr. Bemidbar r.* 31, WBR V 508.

bb) Kärleksverk.

»R. Jochanan b. Zakkai (s I) sade: Såsom syndoffret skaffar förlåtelse för Israel, så skaffar välgörenhet förlåtelse för hedningarne». *b. Baba batra* 10 a, GBT VI 960, *mdr. Mischle* 14 34, WBR VI 46, BAT I² 35.

»Hos. 6 6: Ty jag har behag till kärlek och icke till offer, betyder, att världen skapades ursprungligen blott för kärleksbevisning, ty det heter Ps. 87 3: Jag tänkte, på kärlek bygges världen och grundar du himlen. — En gång gick R. Jochanan b. Zakkai från Jerusalem, åtföljd af R. Jehoschuʿa. Då denne såg templet (-s ruiner) sade han: Ve oss, emedan [1]) denna

[1]) Fernling öfversätter: »för den händelse att». Jag har följt den vanliga uppfattningen, enligt hvilken händelsen försiggick *efter* förstöringen; se Schlatter Jochanan b. Zakkai 39, Bacher a. st., Hamburger RE II 466, Grätz Gesch. IV² 13.

plats är förstörd, hvarest Israels synder försonades. Han svarade honom: Min son, sörj icke däröfver, ty vi äga ett försoningsmedel, som är lika godt som detta. Och hvilket är då det? Kärleksbevisning, emedan det är sagdt: Jag vill kärlek och icke offer.» *Abot de R. Natan* 21 (IV 2 d), Fernling 7; BAT I[2] 35.

»R. Jose b. R. Chanina har sagt i R. Eli'ezer b. Ja'akobs namn (m II): Den som herbergerar en af de vises lärjungar i sitt hus och låter honom njuta af sin egendom, honom *betraktar Skriften så, som om han frambure de dagliga offren. b. Berakot* 10 b, GBT I 37; BAT II 286.

»Från Eurydemos (s II) har bevarats en parenetisk anmärkning till (det i) Lev. 23 22 (gifna förbudet om den andel af skörden, som skall lämnas kvar åt de fattiga). Hvarför ställer den Heliga Skrift dessa bud midt emellan de bud, som handla om påsk- och veckofesten å e. s. och nyår och försoningsdag å a. s. För att lära, att *den som i närvarande stund uppfyller dessa bud, honom tillräknas detta så högt, som om helgedomen i hans dagar bestode, och han frambure sina offer i densamma.*» *Sifra* 101 c, BAT II 416 f.

»R. Jochanan (m III) och R. Ele'azar (s III) hafva båda lärt: Så länge helgedomen stod, försonade altaret israeliterna med Gud, men nu försonar israeliternas bord henne, enligt Hes. 42 22.» *b. Berakot* 55 a, GBT I 197, *b. Chagigah* 27 a, GBT III 871 (J. o. Resch Lakisch), *b. Menachot* 97 a, GBT VIII 749; BAPA I 225.

»R. Ele'azar (s III) har sagt: Så länge helgedomen bestod, aflämnade man sin sikel och fick försoning. Nu då helgedomen icke mer består, måste man öfva välgörenhet, — hvarom icke, komma folken i världen och taga det med våld». *b. Baba batra* 9 a, GBT VI 951. BAPA II 15.

»R. Ele'azar (s III) har sagt: Allmosor, *sedakah,* behagar den Evige *mer än offer,* ty det heter Ordspr. 21 3: Att öfva rätt och rättfärdighet behagar den Evige mer än offer.» *b. Sukkah* 49 b, GBT III 138, BAPA II 16.

»R. Abahu (s. III) sade: Den som njuter af bröllopsmåltiden och fröjdar brudgummen, *det är som om han framburit ett tackoffer* i helgedomen enligt Jer. 33 11: rop af brudgum och rop af brud, rop af dem som frambära tackoffer i den Eviges Hus.» *b. Berakot* 6 b, GBT I 18; BAPA II 134 [1]).

»Abaije (b IV) har sagt: Med offermåltid och spisoffer skall deras e i dernas) skuld icke försonas, men genom kärleksbevisning skall den försonas». *b. Jebamot* 105 a, WBT I 1, 371.

»R. Berakjah (s IV) har sagt: Den som vill *frambära ett drickoffer på altaret,* han må fylla de skriftlärdes strupe med vin.» *b. Joma* 71 a, GBT II 961, BAPA III 355 f.

---

[1]) Om deltagande i bröllopsfest såsom ett kärleksverk, se därst. 202 f.

»R. Abin (s. IV) sade: Den som upptager en lärjunge af de visa i sitt hus, *honom tillräknar Skriften det så, som om han framburit förstlingsoffer.*» *mdr. Wajikra r.* 34, WBR IV 243, BAPA III 409; jfr *b. Ketubot* 105 b, WBT II 1, 69.

I *b. Baba batra* 10 a, GBT VI 953 ff., förefinnas åtskilliga utsagor af flera auktorer om välgörenhetens höga värde. Jfr *b. Gittin* 7 a, WBT II, 1, 137, *b. Rosch ha-schanah* 4 a, GBT III 296, *b. Ketubot* 67 b, WBT II 1, 96, *mdr. Mischle* 1 7, WBR VI 53.

Weber framhåller (Jüd. Theol.[2] 334), då han sammanfattar sin framställning af den judiska försoningsläran, att det därvid är två sakförhållanden, som tydligt göra sig förnumna. Först mångfalden af försoningsmedel, och sedan, trots detta eller kanske just i följd däraf, syndarens osäkerhet i sitt förhållande till Gud. Men den sista satsen framgår icke med nödvändighet ur den första, ty den judiska åskådningen om försoningen har, praktiskt-religiöst sedt, utan tvifvel sin tyngdpunkt i partiet *'bot och goda verk'*.

»Min son, sörj icke öfver (förstöringen), ty vi hafva en försoning, som är lika god, som den (genom offer) — — nämligen kärlekens gärningar.» — Detta är den andliga offeruppfattningen, uttalad af rabbinska läppar, men i full öfverensstämmelse med den åskådning, som genomgår Psalmerna och Vishetsskrifterna. Det för rabbinismen säregna framträder visserligen, som ofvan i anförda ställen blifvit visadt, i den försiktigt stereotypa formeln: den som gör det eller det — *honom betraktar Skriften så, som om han hade framburit offer.* Men uttrycket har i detta hänseende föga att betyda, då åskådningens innehåll är detsamma.

Ett är emellertid anmärkningsvärdt: — det behöfdes en yttre tilldragelse för att få den andliga offeruppfattningen fullt genomförd. Den sprängning af det prästerliga systemet, som ägde rum i Psalmerna och Vishetsskrifterna var endast en ideell, och kunde icke blifva mera, så länge den prästerliga lagen var i funktion. Först offertjänstens upphörande gjorde det möjligt

för rabbinerna att gifva den andliga offeruppfattningen kyrklig sanktion.

Baldensperger (Selbstbewusstsein Jesu[3] 76 3) har påpekat »den dogmatiska serenitet, som rabbinerna lägga i dagen, då de angifva allt det, som kan ersätta offret. Man vore fastmer — fortsätter han — beredd på ständiga försäkringar, att det närvarande, offerlösa, förskräckliga tillståndet blott innebure ett kort interregnum.» — Och ord sådana som Rabas, att den, som studerar offerlagarne behöfver inga offer, eller det af Rab, att torah-studiet är viktigare än tamid, eller R. Eleʿazars: bönen är större än offret, tyda på en försäkran i rakt motsatt riktning — att det aldrig mer skall vara tal om några offer.

Det är icke min afsikt att här i enskildheter redogöra för judendomens ställning till offertanken intill våra dagar. Två punkter äro dock förtjänta af någon uppmärksamhet: 1) den religionsfilosofiska värderingen; 2) den synagogala liturgiens ställning till offret.

1) Det är väl en reflex af sorgen öfver templets förstöring, som gör sig förnummen i åtskilliga rabbinska utsagor om tillståndet i världen före templets förstöring. Flera ofvan anförda ställen visste ju berätta, hur tillståndet i världen *efter* förstöringen i många afseenden försämrats: »sedan templet förstördes, o. s. v.» På samma sätt heter det nu: »Innan templet var uppbygdt o. s. v.» Utgångspunkten för denna spekulation är Schimeʿon ha-Sadiks ord: »På tre ting hvilar världen, på lagen, *torah*, på gudstjänsten (= offertjänsten), *ʿabodah*, och på kärlekens gärningar, *gemilut chasadim*, *m. Abot*, I 2, GBT VII 1151, jfr *j. Taʿanit* IV 2, WJT 153, *mdr. Bemidbar r.* 12, WBR V 293 f. Enligt R. Jehoschuʿa i R. Schimeʿon b. Jochais namn (b. II) sviktade världen, så länge templet icke var bygdt, först därefter fick den stadga, *Pesikta R. K.* 1, WBR VI 7. I *mdr. Bemidbar r.* 12, WBR V 294 (R. Schemuel b. Nachman, m. III), BAPA I 494, fullföljes tanken: före templets uppbyggande var världen som en stol med två fötter (torah och gemilut chasadim), därefter fick den den tredje foten (ʿabodah), och stod genast fast.

Schimeʿon ha-Sadiks sats omgestaltas i två riktningar: enligt R. Schimeʿon b. Gamaliel (m. II) är världen grundad på rätten, sanningen och friden, *m. Abot* I 18, GBT VII 1153,

BAT II 327 f., enligt R. Ja'akob b. Acha i R. Joses namn är däremot världen grundad endast på offer, *j. Ta'anit* IV 2, WJT 153, *mdr. Bemidbar r.* 1 2, WBR V 293 f.

Några dröja gärna vid tanken på den gamla goda tiden, då offertjänsten ägde bestånd och meddelade den vissa förlåtelsen, *mdr. Tehillim* 48 3, Wünsche I 297, (R. Jischak s. III), BAPA II 231; *Pesikta R. K.* 5, 6, 15. WBR VI 68, 76, 115 f., *mdr. Bemidbar r.* 21, WBR V 519, *mdr. Schir ha-schirim* 1 9, WBR I 40 f. (R. Jehndah b. R. Schime'on, b IV), BAPA III 189 [1]).

R. Assi (b. IV) tillskrifver offren ett särskildt stort värde. Om barnen, som begynna sitt torah-studium med offerlagarne i Leviticus, säger han: »De rena må komma och sysselsätta sig med det rena», *Pesikta R. K.* 6, WBR VI 76, *mdr. Wajikra r.* 7, WBR IV 49, BAPA III 169, jfr 168. Enligt R. Schemuel b. Abba längtade Gud att bo bland sina skapade varelser, men schekinah hvilade först på templet. Då furstarne kommo för att offra, sade Gud: »Det må nu heta, att världen blifvit skapad på denna dag». *mdr. Bemidbar r.* 13, WBR V 351 f., jfr *mdr. Bereschit r.* 3, WBR II 314.

Den kritiska strömningen går emellertid jämsides med den positiva värderingen.

R. Simon b. Azzai (b II) betonar, att det är af föga vikt, om en människa offrar mycket eller litet, — hufvudsaken är, att hennes hjärta är riktadt mot hennes Fader i himmelen. Gud behöfver icke offren, — de frambäras blott för människornas egen skull, *b. Menachot* 110 a, GBT VIII 800, *b. Schebu'ot* 15 a, GBT VII 652, BAT I² 420.

I spisofferslagen, Lev. 2 1 betecknas den offrande med »själ». *nefesch.* Enligt R. Jischak innebär detta, att Gud betraktar den fattige — ty spisoffret var anordnadt som en lindring för dem, som ej hade råd till djuroffer — Gud betraktar den fattige, så som om han hade framburit sig själf, sin egen själ, *b. Menachot* 104 b, GBT VIII 777, *mdr. Wajikra r.* 3, WBR IV 22, *mdr. Tehillim* 22 25, Wünsche I 208.

Enligt R. Jochanan (m III) hörde Mose tre ord ur All-

[1]) Det första stället har jag ofvan anfört å sid. 144, de andra å sid. 112.

maktens mun, hvaröfver han blef förskräckt; det var buden om helgedomen, om offren och om lösepänningen. Mose menar, att det vid hvart och ett af dessa bud måste blifva fråga om oerhörda kvantiteter. Men Gud lugnar honom: 'boningen' skall blott vara den alnmätta stiftshyddan, offren de två lammen dagligen, lösepänningen den halfva sikeln; *Pesikta R. K.* 2, WBR VI 20 f., *mdr. Bemidbar r.* V 275 f., *mdr. Tehillim* 91 1, Wünsche II 67, BAPA I 324. Offret är en symbol, dess grund är den gudomliga befallningen [1]). Enligt R. Chija b. Abba (s III) har Gud påbjudit offren blott för att öka Israels förtjänst, och alldeles icke för att de skulle komma Gud till godo, *Tanchuma* Emor. 20, BAPA II 185.

R. Lewi (s III) är den förste (efter profeterna, som uttalat den tanken, att offret är en beståndsdel af den traditionella religionen, en eftergift för folkets böjelser för att förebygga afgudatjänst, men icke en nödvändig och ursprunglig beståndsdel i Israels religion:

»R. Pinchas anförde i R. Lewis namn: Liksom en konungason, som var mycket öfvermodig och van att äta kött af stupade och rifna djur; då befallde konungen: Han skall städse äta vid mitt bord, så skall han af sig själf bortlägga sin ovana. Så bragte ock israeliterna, emedan de i Egypten voro hängifna åt afgudatjänst, sina offer åt skogsdemonerna. — — — De framburo ock sina offer på förbjuden höjd, och det kom straff öfver dem. Då sade Gud: De skola frambära sina offer på hvarje tid i församlingstältet inför mig; därigenom blifva de afskiljda och räddade från afgudatjänst, såsom det heter: En hvar af Israels hus». *mdr. Wajikra r.* 22, WBR IV 150 f., BAPA II 316.

Utomordentligt betecknande är *Maimonides'* (Moses ben Maimon, 1135—1204) ståndpunkt.

I allmänhet betraktades forskningen efter lagbudens förnuftsgrunder såsom farlig och otillåtlig. Det var nog, att Gud hade befallt, och var då dåraktig förvetenhet att fråga hvarför. I sin religionsfilosofi, *Moreh Nebukinn*, d. ä. »de förvillades ledare», undersöker emellertid Maimonides dessa grunder. Han indelar buden från synpunkten af deras större eller mindre betydelse i 14 klasser; — till den 11 klassen höra offerlagarne. Med hänsyn till deras grund indelar han dem i *mischpatim*, »rät-

[1]) Se ofvan sid. 113 f.

ter», med tydligt angifven förnuftsgrund, och *chukkim*, »stadgar», hvilkas grund icke är tydlig. Beträffande de sistnämnda, till hvilka offerlagarne höra, omtalar han i skärpt form R. Lewis tanke. Offren måste betraktas som en del af de hedniska grannarnes religion. I Sabiernas gamla skrifter har han funnit värdefulla bidrag till kännedomen härom. »Maimonides går så långt, att han antager, att man som en eftergift åt folket från den hedniska kulten lånat offret, helgedomen, altaret och prästerna, alltså de påbjudna gudstjänstformerna. Det var former, med hvilka folket var förtroget och som icke kunde åsidosättas». (Hamburger KE, suppl. 6, sid. 97.)

I sin lagkodex, *Jad ha-chazakah*, »den starka handen», vill han däremot icke veta af, att omnämnandet af offertjänsten försvinner ur synagogans gudstjänst. Det är en motsägelse till den förra frisinnade uppfattningen. »Vi kunna icke förklara denna motsägelse på annat sätt, än att han på det förra stället har uttalat sin egen mening som religionsfilosof, men i sin lagkodex objektivt angifver summan af den talmudiska halakan». (Hamburger RE, suppl. 3, sid. 105). Maimonides intar alltså samma ställning till offret, som vi ofvan sågo R. Jochanan b. Zakkai intaga i en liknande fråga, och som utan tvifvel är typisk för den rabbinska judendomen.

För att anföra ännu några medeltida namn — *Nachmanides* förkastar Maimonides' religionshistoriska syn på offren, och vill återföra dem till en moralisk-psykologisk symbolism. *Abravanel* återgår till Maimonides' ståndpunkt [1]). *Kimchi*, den lärde exegeten, uttalar en uppfattning om offren, som betygar, att de icke äro nödvändiga. Han påvisar, att det heter i offerlagarne icke: *jakribu*, de skola offra, utan: *adam ki jakrib*, om en människa offrar, — alltså icke en ovilkorlig befallning [2]).

Söker man så att få en helhetsbild af den *moderna* judendomens åskådning, visar det sig måhända, trots all olikhet för öfrigt, att ett gemensamt är medvetandet,» att blodiga offer äro stridande mot moderna religiösa idéer».

Men den principiella motiveringen för denna åskådning är så ytterst olika, att man blir tveksam om, hvad som är den drif-

[1]) Se *Jew. Enc.* X 627 f.
[2]) Se *Jew. Enc.* X 628.

vande kraften. För den ene är judendomen icke lära, utan lag. För den andre är det tvärtom. Den ene erkänner Pentateukens lagar såsom direkta uppenbarelser från Gud till Mose och medelbart till det judiska folket. Andra betrakta dessa lagar från den historiska kritikens synpunkt. En tredje ser i en sådan kritik en fara för judendomen. De ytterligt gående förkasta allt hvad Talmud heter, medan eljest liberala judar af olika schatteringar sammansluta sig för att bekämpa denna ojudiska villfarelse [1]).

Det har sagts, att reformjudendomen skiljer sig från den ortodoxa judendomen genom en olika uppfattning af Israels framtid, Israels bestämmelse [2]). Det har också sagts, att striden mellan dessa två hufvudriktningar inom judendomen utkämpas först och främst på liturgins område [3]). Det första omdömet synes gripa fast i själfva tvistefrågans kärnpunkt. Det andra synes mera angifva det område, hvarpå striden rör sig. A priori kunde det senare synas likgiltigt, men så är det icke. Mendelssohns [4]) ord om judendomens väsen innesluta något obestridligt sant. »Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: Du sollst glauben oder nicht glauben; sondern alle heissen: Du sollst thun oder nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen; denn der nimmt keine anderen Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen» [5]). — Dessa ord må hafva blifvit bestridda, men ett bevis för deras riktighet är det sakförhållandet, att det, som går under namn af reformjudendom i motsats till den ortodoxa judendomen, har koncentrerat sina ansträngningar till kulten, till synagogans gudstjänst, och striden rör måhända mest det som skall finnas däri och det som icke skall finnas.

2.) Den synagogala liturgin och offret.

I sorgen öfver templets förstöring, längtan efter tempelkultens återställande och tanken på ersättning för offret sågs den talmudiska tidsålderns ställning till offret afspeglad — dock med

---

[1]) Se Jew. Enc. X 347 ff. Oesterley-Box Rel. and Worship 130 ff.
[2]) Hirsch i Jew. Enc. X 347 f.
[3]) Blau i Jew. Enc. VIII 140.
[4]) Biografi i Jew. Enc. VIII 479 ff.
[5]) Jerusalem, zweiter Abschnitt, S. 53 f.

reservation beträffande de två förstnämnda. Den under medeltiden allt rikare utbildade synagogala liturgien erbjuder i detta hänseende intet nytt. Den enda föräudringen att anteckna är, att tanken på ersättning för offret vuxit sig fullkomligt fast. Det är helt naturligt, att så måste vara förhållandet. Ty att ett förbund består mellan Israel och dess Gud, är grundförutsättningen för och grundtanken i judendomens religiösa lif.

Tanken på ersättningsmedel för offret är utformad efter kända bibliska och talmudiska motiv.

Det som härvid mest träder i förgrunden är Isaks offrande på Moria berg, 'akedah [1]). Man behöfver icke läsa många sidor i en Machzor för att finna det omnämndt. Det är heller icke så underligt, om det ständigt återkommer. »Om det finns en skala af lidande, så har Israel uppnått den högsta punkten» [2]). Så skedde det under medeltidens judeförföljelser, att fäder dödade sina barn hellre än att se dem tvångs- eller kanske rättare våldkristnade. I en selicha [3]) från 12 årh. af Eli'ezer b. Natan från Mainz förbindes tanken på Isaks offrande med dessa frivilliga offer.

»Der Eid, dem Abraham geschworen,
Ging seinen Kindern nie verloren:
Des Vaters Opferbereitschaft
Gab Festigheit Göttlicher Freundschaft,
Aus Sündenschuld,
Aus Stürmen von Strafen,
In Gottes Huld
Sie fanden einen Hafen.
Wenn noch die Stärke
Des einen Opfers wir erfahren:
Werden, ach, die vielen Opferwerke
Aus den beiden blutigen Jahren
Uns für Vergehen keine Sühne sein?
Sie erboten sich zu sterben, Gross und Klein,
Und wurden regelrecht Dir dargebracht:
Uebrig blieb Keiner über die Nacht,
Das Fett ging auf in Flammen
Vom Geschlachteten und Schlachtenden zusammen.
Solche Altargaben müssen Gnade finden
Und dein 'Ich vergebe' Flehenden verkünden.» [4]).

I en morgonbön på nyårsfestens 2. dag heter det om Isaks offrande, att »Abraham tog knifven — — för att liksom en öf

[1]) Se Perles Das Gebet im Judentum 17.

[2]) Zunz Synagogale Poesie des Mittelalters 9; se därst. ff.

[3]) = botbön, se vidare Perles a. a. 16.

[4]) Zunz a. a. 246 f.; jfr andra i samma arbete anförda, t. ex. sid. 169, 205 f., 210, 248, 291 f., 322, 326, 330.

verstepräst frambära ett välbehagligt offer». *Machsor*, Heidenheim V 133.

Ett motiv, som likaledes har sin rot i den sinliga betraktelsen af offret såsom kött och blod, är uppfattningen af fastan såsom förminskande af människans kött och blod och alltså en motsvarighet till det offrade djurets [1]). Så heter det i morgonbön på nyårsfesten, *Machsor* Heid. IV 125, V 139; i minchah-bön på försoningsdagen, *Machsor* Letteris II 458 musaf-bön på försoningsdagen, Letteris II 410; likaledes en selicha af David b. Kalonymos, anförd hos Zunz a. a. 270.

Oftare förekommer tanken på bönen, andakten som ersättning för offret [2]). Så i morgonbön på nyårsfesten, *Machsor*, Heid. IV 99, V 91, 99, 113; musaf-bön på nyårsfesten, därst. IV 250, 269; morgonbön på försoningsdagen, *Machsor*. Letteris II 205 f., 209, 286 f.; musaf-bön på samma dag, Letteris II 332, 340, 393, 409; minchah-bön på samma dag, Letteris II 446, 457 ff.; morgonbön på löfhyddohögtidens 2. dag, Letteris III 169.

Tanken på torah, närmare bestämdt offer-torah, som ersättning förekommer äfven [3]). Så heter det i morgonbön på nyårsfesten, — *Machsor*, Heid. V 63 — Gud lät Israel veta, att sysselsättningen med läran om offer vore honom välbehagligare än offer.

I ett märkligt ställe — musaf-bön på försoningsdagen, *Machsor*, Letteris II 459, heter det: »detta är lagen för offret!» Så börja ju i Leviticus de olika styckena af offerlagen, men diktarens afsikt torde vara att göra en djärf syntes af det föregående, där det heter: »Du har välbehag till den botfärdige, som omvänder sig med ångerfullt hjärta, må han frambära många eller få offer, blott det sker med andäktigt sinne» [4]). Efter det bibliska föredömet, Ps. 51 19, betraktas också hjärtats bot som offer: morgonbön på försoningsdagen. *Machsor*, Letteris II 201 f., minchah-bön på samma dag, Letteris II 466, slutbön på samma dag, Letteris II 481. Likaledes i åtskilliga *seli-*

[1]) Se ofvan sid. 216.
[2]) Se ofvan sid. 189 ff.
[3]) Se ofvan sid. 195 ff.
[4]) Jfr ofvan sid. 222.

chot: af Benjamin b. Serach, Zunz 177, Samuel b. Jehuda, Zunz 210, Meir b. Baruch, Zunz 313.

Sorgen öfver förstöringen kommer också fram. Men är det icke snarare sorg öfver ett lefva liksom i landsflykt, i outhärdliga förhållanden?[1]). Det finns flera ställen, som omnämna förlusten af offren, men de äro fullkomligt genomträngda af tanken, att det finns en ersättning för offret, att förbundet med förlåtelse och nåd ändock varar.

»När du ännu i Jerusalem hade ditt tempel, då försonade prästernas offertjänst alla dina bekännares synder. Men då de nu lefva, förskingrade i världen, utan hem, offra de åt dig sitt förkrossade sinne, sitt brutna hjärta. Detta må du nu, o Herre, i välbehag upptaga, likt brännoffret på altaret.» — Ur morgonbön på försoningsdagen. *Machsor,* Letteris II 201 f.

»När ännu altare och helgedom voro på ort och ställe, då blefvo vi försonade genom dessa medelst lott bestämda getabockar. Men nu, för våra synder hafva vi hvarken brännoffer eller offergåfva, om den Eviges vrede upplågade för att förinta oss. Böner är det blott som ditt folk har att bära fram.» — Ur minchah-bön på försoningsdagen, *Machsor,* Letteris II 459.

»Fordom hade jag många medel att blidka Gud. Jag lät spisoffer gå före, lät röka i Hans tempel nardus och många specerier, bestänkte hans altare med offerblod, gjorde af fettet en välbehaglig doft och lade på hans bord skådebröd till åminnelse. Men nu, förlustig allt detta, står jag som en tom kruka på glöd. — Du har lofvat mig att icke låta mig gå under, och detta löfte bringar jag nu i åtanke. På Dig allena, Gud, förtröstar jag, icke på de fromma, som nu hvila i grafven, blott Ditt namn förblifver i evighet i åminnelse. De stödde mig väl, men Din barmhärtighet var det som jag sökte. Hade den icke varit, skulle det för längesedan hafva varit ute med mig.» — Ur musaf-bön på nyårsfesten, 2. dagen, *Machsor,* Heidenh. V 242 f.

I den berömda lofsången *Schir ha-jichud* heter det efter Letteris' öfversättning, *Machsor* VI 82.

»Ach wer vermochte anzubeten dich, bei des Heiligtums Ruinen.
Und ohne Opfer, ohne Gabe, ach, ohne Heimat, ohne Frieden?
Wo all das Wasser, wegzuspülen das Arge vom entweihten Boden? —
Doch mir ist noch ein Trost geblieben: dein Heilig Wort will ich verkünden;
Da heisst es: »Nicht um mir zu opfern, will ich dich laden, dich ermahnen
Hab' euren Ahnen ich geboten, die Opferschuld mir abzutragen?

[1]) Se ofvan sid. 167.

War stets ja mein Verlangen, in Demuth, Ehrfurcht, mir zu dienen!
Mich freudig, heiter anzubeten; gehorchen mir ist mehr als Opfer!
Die reinste Gab' — ein reines Herz, ein treues reuiges Gemüth." —
Ja, du verlangst nicht Opfergaben, von Sündenlast beschwerte Stiere,
Mein Herz erbau' ich zum Altar, zu opfern dir die schnöde Lust,
Und die befleckende Begierde, den ungestümen Drang zum Bösen.
Der eignen Brust gelöste Theile sind des Altares milde Opfer,
Und verkünd' ich deine Wunder, den Lobgesang mit lauter Stimme.»

I en selichah af Meir b. Isaac, som Zunz anför (s. 184) heter det:

»Jetzo ohne Gemächer und Hallen,
Ohne Opfer, die meinem Gott gefallen;
Dahin das Blech,
Das des Priesters Stirn krönte,
Dahin der Gewänderschmuck,
Der meine Schuld versöhnte,
Eingestürzt das Heiligthum,
Das Allerheiligste versunken: — —
Ha, ich taumele wie betrunken.
Dass so furchtbar Du gezüchtigt hast! —
Doch Du hast gelehrt
Und es ist aufgeschrieben:
Den Bussfertigen
Versöhnung wird gewahrt;
Auch der Tag ist uns geblieben,
An dem Verzeihung wird begehrt.»

Detta sista ställe afslutas med ett uttalande af förhoppningen, att palatset, templet, skall åter uppstå ur sin aska. Längtan och förhoppningen härom kommer också fram i de synagogala bönerna. Så kommer i en musaf-bön på försoningsdagen, som föregås af en beskrifning af tempeltjänstens härlighet efter Siracidens mönster [1]), och afslutas af en skildring af de olyckor, som inträffat efter templets förstöring [2]), följande utrop: »Hell det öga, som såg all gudstjänstens härlighet i Sions tempel. I det vi blott omnämna det, gripes vår själ af längtan och beklämning o. s. v.» — *Machsor*, Letteris II 386.

Förväntningen om tempelkultens återupprättande har också sin plats i de fastställda bönerna. Särskildt är det två böner som ständigt återkomma i det judiska böneformuläret: Reseh och Jehi rason.

»Må dock du, o Herre, vår Gud, finna välbehag i ditt folk Israel och dess böner. Må du åter införa gudstjänsten i den innersta helgedomen af ditt hus och i nåd och kärlek mottaga Israels eldsoffer och dess böner, och låt ditt folk Israels gudstjänst städse vara dig välbehaglig.» *Reseh*, Wolff Tephilath Israel² 123 m. fl.

[1]) se ofvan sid. 85 f.
[2]) se ofvan sid. 165.

»O måtte det dock behaga dig, o Herre, vår Gud och våra fäders Gud, att templet må uppbyggas med hast och i våra dagar, och din lag blifva vår lott. Då vilja vi tjäna dig där i gudsfruktan som fordom, och Judas och Jerusalems offer skola då åter som fordom vara dig till välbehag.» *Jehi rason,* Wolff a. a.[2] 71 m. fl.

Vidare i musaf-bönerna, den på sabbaten[1]), och den vid de tre festerna.

»Gif, att det må vara din vilja, o Herre, vår Gud och våra fäders Gud, att du i fröjd må föra oss till vårt land och åter plantera oss inom våra gränser. Där vilja vi bereda dig våra skyldiga offer, de ständiga offren efter deras ordning och musaf-offren, som de äro föreskrifna.» Wolff a. a.[2] 194 f.

»Men för våra synders skull blefvo vi landsflyktiga och förda långt bort från vårt fädernesland, och vi kunna ej vandra upp för att visa oss och böja oss för dig och bereda våra skyldiga offer i ditt utvalda hus, det stora och heliga hus, som bär ditt namn, förmedelst den hand, som blef utsträckt mot din helgedom. O gif, att det må vara din vilja, Herre vår Gud och våra fäders Gud, Du barmhärtige Konung, att åter förbarma dig öfver oss och din helgedom, att du med hast ville uppbygga den och låta dess härlighet blifva stor. Vår Fader, vår Konung, låt ditt rikes härlighet hastigt uppenbaras för oss; ja, visa dig i din glans och din höghet för oss, att alla lefvande må se det. För våra förskingrade tillsamman från folken, ja, samla Du våra förskingrade från jordens skilda hörn och för oss i fröjd till Sion, din stad, och i glädje till Jerusalem, din helgedom, att vi där må bereda dig våra pliktskyldiga offer, de ständiga efter anordning och musaf-offren efter föreskrift.» Wolff a. a.[2] 310 f.

Det är i dessa böner, som motsatsen mellan den ortodoxa, rabbinska judendomen och den reformvänliga kommer fram. Är återförandet till Palestina, templets uppbyggande och offertjänstens återställande judendomens mål eller icke? Men det är, som jag ofvan (sid. 186 f.) anfört, en motsats endast till skenet, såsom framför allt den ortodoxa judendomens förkastelse af sionismen visar.

I bönböcker, som utgå från en konsekvent reformjudisk

[1]) När sabbat och nymånadsdag sammanfalla, läses: — »Emedan vi och våra fäder syndade emot dig, blef vår stad ödelagd, och vår helgedom blef till en grushög, vår ära försvann och härligheten blef borttagen från vårt lifs hus. Så kunna vi då icke mer göra vår skyldighet i ditt utvalda hus, öfver hvilket ditt namn nämndes, medelst den hand, som utsträcktes mot din helgedom. Gif o. s. v.» Wolff a. a.[2] 194 f.

åskådning, äro också dessa böner borttagna eller förändrade. Den första bönboken af detta slag var den nya Hamburger-församlingens, 1818. Det (ortodoxa) hamburgska rabbinatet förbjöd emellertid bokens användande. En annan, mera konservativ upplaga, utgafs 1841, men med samma påföljd [1]). Den reformvänliga riktningen hade därmed slagit in på kompromissens väg. Så uttalade sig den andra (reform-)rabbinska konferensen i Frankfurt a/M, juli 1845, för afskaffande af bönen om återvändande till Palestina och återställelse af det judiska samfundet. Men det oaktadt beslöts, att musaf-bönerna skulle bibehållas, dock under uttryckligt betonande, att den sedvanliga bönen för återställandet af offren skulle förändras till att blifva endast ett omnämnande af offren såsom en historisk erinring [2]). Geiger, en ledare för reformrörelsen [3]), utgaf 1854 en bönbok, som betecknats som en reaktion mot Hamburger-församlingens första [4]).

Mest framgång synes reformjudendomen hafva vunnit i Förenta Staterna [5]). De rabbinska konferenser, som där hållits och hållas, i Philadelphia 1869, Pittsburg 1885, och den från 1889 årligen återkommande »Central Conference of American Rabbis», hafva visat en afgjordt reformvänlig tendens. Och de amerikanska bönböckerna hafva gått i samma riktning. I Einhorns [6]) bönbok, 1858, och i den nu mest spridda, »The Union Prayer-Book for Jewish Worship» (Cincinnati 1895), äro musaf-bönerna uteslutna [7]).

Det är inte alltid, som protokollförda akter lämna tillräcklig upplysning om verkligheten. Det är inte allt, som kan åtkommas medelst analys och statistik. Därför vore det förklarligt, om en viss tveksamhet gjorde sig gällande inför det afgörande slutomdömet om det israelitiska offrets upplösning. Men af allt att döma synes den nutida judendomens ställning till

---

[1]) Se Jew. Enc. X 178.
[2]) Se Jew. Enc. IV 212 f.
[3]) Biografi i Jew. Enc. V 584 ff.
[4]) Jew. Enc. X 178 f.
[5]) Se Jew. Enc. X 358.
[6]) Biografi i Jew. Enc. V 78 f.
[7]) Se Jew. Enc. X 180, 351.

offertanken vara denna, att offren tillhöra en förgången tid, och att, äfven om de omnämnas, det sker för att bevara sambandet med det förflutna. Offren tillhöra icke judendomens väsen, hvilket, om jag skall våga en definition, är å ena sidan förbundet med fädernas Gud, å andra sidan det förpliktande medvetandet att lefva i detta förbund och att förkunna för de andra Guds, den Endes, höghet.

Zangwill, sionisten, och än mer den oöfverträffade skildraren af Ghettons folk har på ett ställe [1]) tecknat bilden af en judisk-engelsk industribaron, som vid en middag för icke enbart trosförvanter icke undandrager sig att påsätta bönemössan och bedja den hebreiska bordsbönen. Den sionistiske konstnär, som är med, blir mäktigt gripen. Han ser framför sig en palestinensisk patriark, en Rembrandtfigur. Och det för honom underbara når sin höjdpunkt, då han hör dessa bordsbönens ord: *Och återuppbygg Jerusalem, den heliga staden, med hast och i våra dagar.* — Men den palestinensiske patriarken förvandlas mycket snart till den praktiske britten, som icke har något som hälst sinne för fantastiska projekt. — "Jag vill hellre krossa min dotters hjärta, än se henne gift med en sionist."

Samme fine tecknare har på ett annat ställe [2]) målat en annan bild, den unge judiske skeptikern, 'den modernaste bland de moderna', men likväl 'gudinficerad', som kommer till fädernehemmet i 'vattnens stad', utan att veta, att det är påskafton. Han sitter med i kretsen kring bordet, men endast för att få yttermera inskärpt, att han öfvergifvit sin barndoms tro, att de gamla bruken icke längre ha någon mening för honom. Han glider ut ur huset och söker döden i vattnet. Men den judiska egenarten var för mäktig, »och den döende judens odödliga hebreiska ord bröto sig fram till hans rosslande strupe: *Hör, o Israel, Herren vår Gud, Herren är En*».

[1]) Från Ghetton [Ghetto Comedies] 107 ff.

[2]) Ghettons drömmare [Dreamers of the Ghetto] II 239 ff.

8. Religionshistoriskt besläktade företeelser. Afslutning.

Den indiska religionen [1]) är offerreligionen framför alla andra. I dess historia äro också vägar att påvisa, liknande dem vi nyss ha befarit.

I Vedas religion har offret en oerhörd betydelse. Det är den axel, omkring hvilken allt vänder sig. Gudarne själfva äro beroende af offret. Brahmanen, offerprästen, har därför makt såsom ingen, och hans makt grundar sig på vetande, vetande om ritualets former och formler, och detta vetande fördjupas till spekulativt tänkande. Studiet af Veda betraktas som offer.

Men spekulationen löser sig från offret och från Veda *Upanishaderna* äro uttryck för den spekulativa fromheten, där det gäller att fatta identiteten mellan atman och brahman, mellan jaget och världssjälen. Där göres en skilnad mellan den lägre och den högre fromheten, — offret hör till den lägre — karmamarga: gärningarnes (inber. offrets) väg, och jinanamarga, vetandets väg. I dessa två punkter: Vedastudium såsom offer, och vetandets väg större än gärningarnes, är man berättigad att se en motsvarighet till den judiska skriftfromhetens öfvervikt öfver offret.

Deussen betonar (a. a. 57 f.) frånvaron i Upanishaderna af polemik emot det brahmaniska offerritualet. Det omtydes

[1]) Jfr Söderblom i Främmande religionsurkunder I 12 ff., Lehmann hos Chantepie de la Saussaye, Relig. gesch.[3] II 32 ff., Deussen Allg. Gesch. d. Philosophie I 2, 55 ff.

hellre kosmologiskt och psykologiskt. Han anför vidare, hur i de senare Upanishaderna det blir en vänligare stämning mot offerkulten. Något liknande skedde också i Israels religion, där den efterprofetiska, andliga offeruppfattningen afhöll sig från polemik.

Polemik mot offret är öfverhufvud icke Indiens sak. Ett klassiskt exempel härpå är Buddhas svar på en brahmans fråga om det rätta offret. Man må offra på vanligt sätt, ehuru under etiska betingelser, men det finnes offer, högre än de vanliga, högre och högre, och det högsta offret är medvetandet att icke återvända till denna värld [1]).

Mazda-religionen [2]) företer flera likheter med Israels religion. Den börjar som en profetisk, men slutar som en lagisk, en observansreligion. Likhet förefinnes också däri, att Zarathustra såsom Israels profeter förkastar offret, nämligen det viktigaste, det blodiga offret. Och parsismens intensiva renhetskult har en god motsvarighet i fariséernas 'mania purifica' och den judiska observansfromhetens undanträngande af offret.

Men Zarathustras profetiska kamp mot det blodiga offret rör sig icke på samma plan som Israels profeter, ehuru de synas utföra detsamma. Och ställer man in det radikala förkastandet af offret i ett större sammanhang, medtar man *de grekiska filosofernas* bekämpande af offret, visar det sig, att Israels profeter i grunden stå ensamma, för sig.

Man har sagt, att Zarathustras reform var »en landtbruksreform». Så låge det närmast tillhands att tänka på ekonomiska motiv. Men, bortsedt därifrån, att Mazda-religionen är en nyttans och arbetets religion, och att således ekonomiska, etiska och religiösa motiv äro delvis identiska, är Zarathustras ståndpunkt icke den ekonomiska. »Boskapssjälens klagan» [3]) är det betecknande namnet på en del af den första gatha'n. Tanken på boskapen står i förgrunden — skonsamhet mot den, vård om den!

Samma tanke kommer fram hos vissa grekiska filosofer,

---

[1]) Se Oldenberg Buddha[4] 195 f., jfr Söderblom i Främm. Rel.-urk. I 116 ff.

[2]) Lehmann Zarathustra, densamme i Chantepie de la Saussaye a. a.[3] II 162 ff.

[3]) Öfversatt af Söderblom i Främmande Religionsurkunder II 2, 692 ff.

hos Empedokles och hos pythagoréerna. Det är orätt, det är en styggelse att döda lefvande varelser [1]). En annan väg har — tidigare — Heraklit beträdt. Han ser offrandet och reningarne genom offerblod såsom absurda [2]). Men Theophrast, Aristoteles' lärjunge, synes uttala samma tanke som Israels profeter: offren äro *ovärdiga* som medel för gudsdyrkan [3]). Och dock är det icke detsamma de säga. Filosofer och profeter gå i allmänhet icke samma banor.

»Hvad skall jag med edra offers mängd? säger Jahweh. — — I oxars och bockars blod har jag intet behag» — — — »Så säger Jahweh Sebaot, Israels Gud: Läggen edra brännoffer till edra slaktoffer och äten kött! Ty på den dagen, då jag förde edra fäder ut ur Egyptens land, sade eller bjöd jag dem intet om brännoffer och slaktoffer.» — —

Så stå de där, tidigt i Israels religion, förbjudande offret i Jahwehs namn, just därför, att de förkunna hans höghet.

Men det visade sig ogörligt att längre framtränga på den linjen. Framryckningen sker därför på en annan, som dessutom erbjuder tryggadt återtåg. En annan fromhet tar makten, och den antingen förklarar sig själf vara det rätta offret, eller ock erkänner den stillatigande det konkreta offret, för att dock gå förbi det, gå sin egen väg.

Vi ha följt offrets upplösning på ett område i religionshistorien och ha tyckt oss finna, huru det, redan tidigt utsatt för angrepp, blef allt svagare och maktlösare, och till sist föll för ett hugg liksom ett vissnadt träd.

Men är det icke egendomligt, och ett bevis på den makt, som det ägt, att, när vi, nutidens människor, stå inför lifvets hemlighet, och drifvas — inifrån — att uttrycka våra tankar och känslor, då blir ordet *offer* det, som vi gripa efter och — som griper mest? Smärtsamma viljebeslut med kval och ångest, då man själf måste offra det dyrbara. Medlidande och deltagande, framprässande rop om rättfärdighet för dem, som

---

[1]) Se Decharme La critique des traditions réligieuses 62, 368 f.
[2]) Därst. 54.
[3]) Därst. 241 f.

offras och gå under i lifvets strid. Beundran och tillbedjan för dem, som offra sig själf för andra, frivilligt. »Världen är byggd på offer», sade en rabbin. Det skulle äfven en nutidsmänniska kunna erkänna. Kanske att tonvikten då lades mindre på offersmärtan, än på offerglädjen, — så som den kristna religionens stiftare har uttalat det: *Människosonen har icke kommit för att låta tjäna sig, utan för att tjäna och gifva sitt lif till lösen för många.*

Rättelser.

Sid. 8, rad 3 ofvanfrån, läs: יהוה, ej: יהוח
» 9 » 3 » läs: beskrifning, ej: beskifning.
» 20 » 1 » läs: מלמדה, ej: מלמדח
» 22 » 9 » läs: פני יהרה, ej: פנו יהרח
» 25, not, rad 5 nedifrån, läs f. Kr. ej: j. Kr.
» 37, not, » 2 » läs (Enclycl. Britann): XXIII, ej: XXXIII.
» 39, rad 17 ofvanfrån, läs: יהוה שמה, ej: יהוח שמח
» 51 » 1 nedifrån: citationstecken framför: V. 3.
» 57, not, rad 7 nedifr. Bokstäfver ha utfallit; läsningen bör vara: (en stor) plats åt (det etiska).
» 60, rad 5 nedifrån; utgår: bl. a.
» 60, not, rad 5 nedifrån; mellan 18 f. (s.) Zimmern inskjutes tankstreck.
» 63, rad 16 nedifr. läs: 20,25 f., 31, ej: 20,25 f., 31.
» 63 » 8 » läs: substitution, ej: substition.
» 85 » 9 » läs: öfversteprästen, ej: offerprästen.
» 86 » 5 » läs: Lk, ej Sk.
» 97 » 5 » läs: vore, ej var.
» 110 » 14 » läs: de, ej det.
» 110, not 2, läs: GRÄTZ, ej GRÅETZ.
» 112, rad 2 nedifr. läs: כבשים ej: כבסים
» 112 » 1 » läs: כבש, ej: כבש
» 120 » 20 » läs: offer, ej: eroff.
» 121 » 2 » läs: *gemaran*, ej: *gemarah'n*.
» 123 » 9 » läs: (om 2 Mack.): 24—8, ej: 24—8.
» 128, not 5, rad 2 nedifr. läs: εἰργόμενοι, ej: ἐιργόμενοι
» 137, rad 18 nedifr. läs: *sacrif.*, ej: *scrif.*
» 140 » 8 ofvanfr. läs: ett argumentum e silentio.
» 141 » 15 » inskjutes: i (den palestinensiska judendomen).
» 168, not 3, rad 3 nedifr. läs: de andra ställena, ej: de ofvan anförda ställena.
» 171, not 5, utgår: b. (framför Abaije).
» 176, rad 5 nedifr. mellan offertjänsten o. uteslutet inskjutes: på annan plats.
» 191, rad 22 nedifr. läs: Chija, ej: Chijah.
» 193 » 8 ofvanfr. läs: BABA, ej: BAPA.
» 202 » 2 nedifr. läs: c:), ej: e:)
» 224 » 11 ofvanfr. läs: RE, ej: KE.